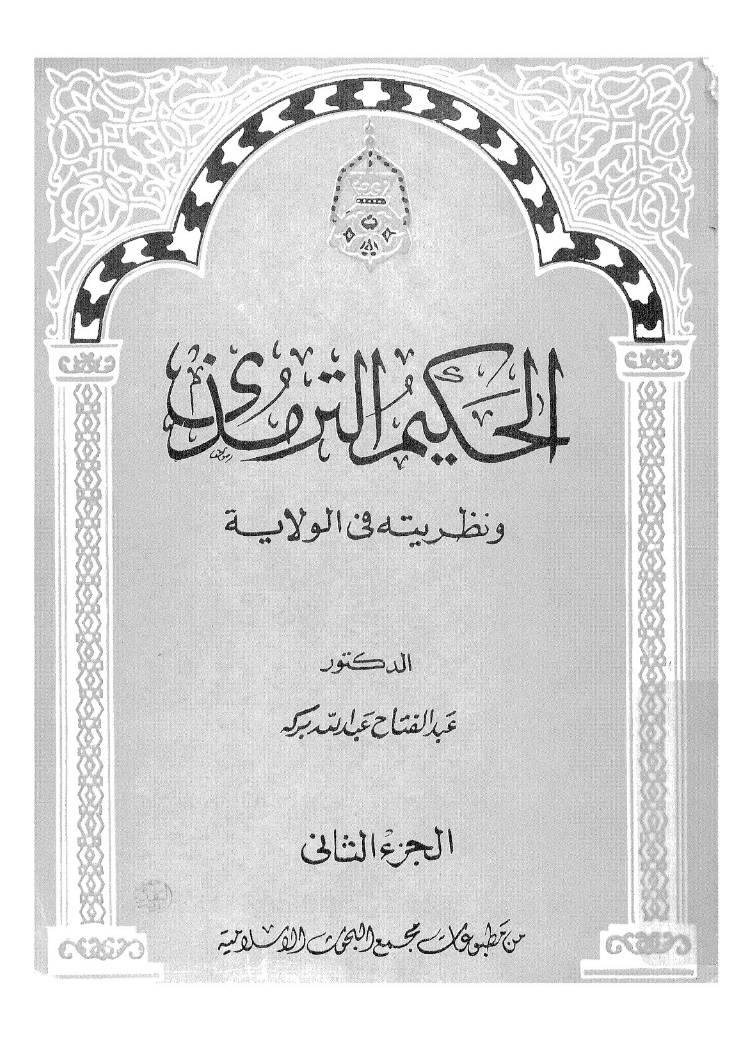


الحكيم الترمذي

ونظريته في الولاية

الدكتور

عبد الفتاح عبد الله بركه

الجزء الثاني

من مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية

اهداءات ٢٠٠٢

أ.د / مصطفى الصاوى الجوينى

الاسكندرية



الحكيم الترمذي

ونظريته في الولاية

الدكتور
عبد الفتاح عبد الله بركة

الجزء الثاني

من مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية

الباب الثانى

نظريتـــه فى الولاية

الفصل الأول

عرض تاريخي لفكرة الولاية
إلى عصر الحكيم

لاحظنا فى الباب الأول مدى اهتمام الحكيم الترمذى بفكرة الولاية ، وكيف جعل الأولياء أولى الناس بكافة المناصب العلمية والدينية من حيث إن الله تعالى قد ملأ قلوبهم بأنوار حكمته ، واختصهم برحمته لولايته ، واصطفاهم ووفى حظوظهم من المشيئة ، وبالجملة جعل لهم محلا خاصاً فى عنايته ورعايته .

ولم تكن فكرة الولاية جديدة فى محيط المجتمع الإسلامى ، وخاصة فى المحيط الصوفى ، لكنها كانت عند الحكيم الترمذى حجر الزاوية فى جميع مذهبه ، حولها يدور ، وعليها يقوم ، ونحوها يتجه ، وإليها يشير ، فهى المقصود بالحديث فى معظم آثاره ، والمسيطرة على جميع اتجاهاته وأفكاره ، وليس ذلك مستغرباً إذا لاحظنا أنها هدف يقصده كل سالك لطريق المتصوفين ، وغاية يرنو إليها جميع الطالبين ، وكل طريق لا تؤدى إلى هذه الغاية ، ولا تؤتى هذه الثمرة ، فهى — ولا شك — طريق عقيم ، حتى كان التصوف فى اعتبار بعض الباحثين مدرسة لتخريج الأولياء[1] .

وإذا كان معظم الشيوخ السابقين والمعاصرين للحكيم قد وجهوا جل عنايتهم نحو الإعداد النفسى والتربية الروحية وتأهيل المريدين لهذا المقام السامى ، مما هو أدخل فى باب الوسائل ، فإن الحكيم الترمذى يفترق عنهم فى أنه ، بادئ ذى بدء ، جعل الغاية — وهى مقام الولاية — مركز اهتمامه ، فأولاه جل عنايته ، ووجه إليه عظيم همته ، فجمع له أصوله حتى أوعى ، واستكمل مباديه ونهاياته حتى استقصى ، وقد عبر الهجويرى عن ذلك بقوله : فاعلم أن أساس التصوف والمعرفة قائم على الولاية ، وقد أكد هذه الحقيقة كل الشيوخ ، وإن اختلفت عباراتهم فى ذلك ، وكان محمد بن على الحكيم هو أول من طبق هذا الاصطلاح على أصول التصوف[2] ، وعبر عن ذلك بعض المحدثين بقوله : فمذهب الترمذى فى حقيقة أمره مذهب الولاية[3]. وإنه ليكفى أن يلقى الإنسان نظرة على ثبت كتبه الذى يحتوى على عدد

---

١ — نيكلسون : الصوفية فى الإسلام ص ١٢٠ ترجمة الأستاذ نور الدين شريبة .

٢ — نقلا عن مقدمة الدكتور على عبد القادر وأربرى لكتابى الرياضة وأدب النفس ص ٢٢ .

٣ — عبد المحسن الحسينى : المعرفة عند الحكيم الترمذى ص ٣٣ .

من الكتب الموسومة بلفظ أو آخر مضاف للأولياء ، مثل «علم الأولياء» و «ختم الأولياء» و «سيرة الأولياء» ، وغيرها من مسائل ورسائل ، ليعرف مدى اهتمام الحكيم الترمذى بهذه الناحية ، هذا الاهتمام الذى أثمر لنا فى النهاية نظرية متكاملة من الولاية .

ولقد ثار حول نظريته فى الولاية كثير من المناقشات ، ولم يسلم الحكيم نفسه من آثارها ، فاضطهد حتى خرج من بلدته ، لكن أفكاره ظلت تعمل عملها ، وتقوم بأداء دورها ، سواء عند مريديه ، أو عند معارضيه ، واستفاد بها كثير من أعلام الصوفية كل على حسب طريقته ومذهبه[1].

من ذلك نرى أن إدراك نظريته فى الولاية أمر ضرورى لكل من يريد أن يلقى ضوءاً كاشفاً على مذهبه فى التصوف ، بل ربما يكون مفتاحاً ضرورياً لكل من يريد أن يتتبع فكرة الولاية عند اللاحقين من الصوفية .

ولما كانت هذه الناحية بهذه المثابة ، فإنه ينبغى أن نعرض بنبذة إلى فكرة الولاية منذ ظهرت فى مستهل الإسلام إلى أن صارت ما هى عليه عند الحكيم

وتدور مادة الولاية — بفتح الواو وكسرها — لغة على القرب ، ثم على ما يتصل به من معان مختلفة ، كالمحبة والنصرة والمؤازرة والسلطان وتدبير الأمر والمتابعة .

وقد استعملت فى الإسلام ، ووردت فى القرآن والسنة ، حيث اصطبغت بصبغة خاصة ، واتجهت اتجاهات تتناسب وما وردت من أجله ، وأصبحت تستعمل بعد ذلك فى فروع شرعية مختلفة ، منها الناحية الفقهية ، كولاية اليتيم وولاية العتق وولاية النكاح ، ومنها الناحية السياسية ، وهى ولاية الإمامة ، وليست هذه النواحى موضع بحثنا فى هذا المقام .

لكنها استعملت ، من جهة أخرى ، كصفة لله عز وجل ، بالإطلاق ، أو بالإضافة إلى بعض عباده ، كما وصف بها العباد بالإضافة إلى الله ، أو بالإضافة بعضهم إلى بعض .

---

١ — مثل ابن عربى ، وابن عطاء الله السكندرى .

فمن الآيات التي ذكرت الولاية فيها صفة لله قوله تعالى : « أَمِ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ فَاللهُ هُوَ الوَلِيُّ وهوَ يُحْيِي المَوْتَى وَهوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ » (الشورى : ٩) « وَهُوَ الَّذِي يُنَزِّلُ الْغَيْثَ مِن بَعْدِ مَا قَنَطُوا وَيَنْشُرُ رَحْمَتَهُ وهُوَ الوَلِيُّ الحَمِيد » ، (الشورى : ٢٨) ، « وكَفَى بِاللهِ وَلِيًّا وكَفَى باللهِ نَصِيراً » (النساء : ٤٥) « قُلْ أَغَيْرَ اللهِ أَتَّخِذُ وَلِيًّا فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ » (الأنعام : ١٤) ، ونسب الولاية إلى نفسه في قوله تعالى : « هُنَالِكَ الوَلاَيَةُ للهِ الحَقِّ هُوَ خَيْرٌ ثَوَاباً وَخَيْرٌ عُقْبًا » (الكهف : ٤٤) ، ومن الآيات التي وصف نفسه فيها بالولاية مضافة إلى بعض عباده قوله تعالى : « اللهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إلى النُّورِ » (البقرة : ٢٥٧) « إنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاللهُ وَلِيُّ المُؤْمِنِينَ » (آل عمران : ٦٨) « بَلِ اللهُ مَوْلاَكُم وَهُوَ خَيْرُ النَّاصِرِينَ » (آل عمران : ١٥٠) « إنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ وَمَن يَتَوَلَّ اللهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللهِ هُمُ الْغَالِبُونَ » (المائدة : ٥٥ ، ٥٦) « أَنْتَ وَلِيُّنَا فَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الْغَافِرِينَ » (الأعراف : ١٥٥) « إنَّ وَلِيِّيَ اللهُ الَّذِي نَزَّلَ الْكِتَابَ وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ » (الأعراف : ١٩٦) « وَاعْتَصِمُوا بِاللهِ هُوَ مَوْلاَكُمْ فَنِعْمَ المَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرُ » (الحج : ٧٨) « فَاطِرَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ أَنْتَ وَلِيِّي فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ » (يوسف : ١٠١) ، ومن الآيات التي نال العباد فيها وصف الولاية بالإضافة إلى الله قوله تعالى : « وَمَا لَهُمْ أَلاَّ يُعَذِّبَهُم اللهُ وَهُمْ يَصُدُّونَ عَنِ المَسْجِدِ الحَرَامِ وَمَا كَانُوا أَوْلِيَاءَهُ إنْ أَوْلِيَاؤُهُ إلاَّ المُتَّقُونَ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ »[1] (الأنفال : ٣٤) « أَلاَ إنَّ أَوْلِيَاءَ اللهِ لاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ » (يونس : ٦٢ ، ٦٣) « قُلْ يَاأَيُّهَا الَّذِينَ هَادُوا إنْ زَعَمْتُمْ أَنَّكُمْ أَوْلِيَاءُ لِلهِ مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوُا المَوْتَ إنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ » (الجمعة : ٦) وبذلك نرى أن الولاية مسألة متبادلة متصلة من لدن الله لعباده ومن العباد لله .

---

١ — على أحد التفسيرين فى عود الضميرين إلى الله .

ثم هنالك بعد ذلك آيات فى ذكر الولاية بين المؤمنين بعضهم بالإضافة إلى البعض ، وفى ذكر الولاية بين الكافرين والمنافقين بعضهم بالإضافة إلى البعض ، وفى نسبة الولاية للبعض مضافة إلى الشيطان ، مما لا يخصنا فى هذا البحث .

على أن الاقتصار على سرد أمثال هذه الآيات وملاحظتها بمعزل عن بقية الآيات والبيئة الروحية التى أحاطت بها عند نزولها ، وعند استقبالها ، وعند انتشارها بين المسلمين ، لا يساعدنا على استشفاف المعانى التى كانت تحيط بها ، وتجعل مدى تأثيرها ونطاق عملها أوسع بكثير مما تتخيله النظرة العجلى المقتصرة على ما تحمله هذه الآيات من المعانى الإجمالية ، لذلك ينبغى أن نلقى نظرة — ولو سريعة — على بعض النصوص ذات الدلالات الخاصة التى ترتبط بفكرة الولاية من ناحية أو أكثر ، فلقد شاهدنا بعض الآيات تعم بولاية الله كل مؤمن ، كقوله تعالى « وَاللهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ »(آل عمران : ٦٨) وكقوله تعالى« الله وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا » (البقرة: ٢٥٧) وكقوله تعالى « ذَلِكَ بِأَنَّ اللهَ مَوْلَى الَّذِينَ آمَنُوا »(محمد: ١١) ثم وجدنا بعضها الآخر يضيق دائرتها ، بتعليقها بالمشيئة الإلهية ، أو بإضافة بعض الأوصاف ، كقوله تعالى « اللهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَن يُنِيبُ » (الشورى : ١٣) ، « وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ » (العنكبوت : ٦٩) ، وكقوله تعالى « إِنَّ رَحْمَةَ اللهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ » (الأعراف : ٥٦) ، وكقوله تعالى : « إِنَّ اللهَ مَعَ الصَّابِرِينَ » (البقرة : ١٥٣) ، وكقوله تعالى « إِنَّ وَلِيِّيَ اللهُ الَّذِي نَزَّلَ الْكِتَابَ وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ » (الأعراف : ١٩٦) ، وكقوله تعالى : « وَإِنَّ الظَّالِمِينَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَاللهُ وَلِيُّ الْمُتَّقِينَ » (الجاثية : ١٩) وكقوله تعالى : « إِنْ أَوْلِيَاؤُهُ إِلَّا الْمُتَّقُونَ » (الأنفال : ٣٤) وكقوله تعالى « أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ » (يونس: ٦٢ ، ٦٣) ، ويخرج من نفوذ الشيطان بعض المؤمنين ذوى الصفات المخصوصة كقوله تعالى : « إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ » (النحل : ٩٩) وكقوله تعالى : « إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ » (الحجر : ٤٢) ، وكقوله تعالى : «لأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ » (ص : ٨٢ ، ٨٣)

وكقوله تعالى : « وَمَن يَتَّقِ اللهَ يَجْعَل لَهُ مَخْرَجاً وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لاَ يَحْتَسِبُ » (الطلاق:٢،٣) وكقوله تعالى « وَمَن يَتَّقِ اللهَ يَجْعَل لَهُ مِنْ أَمْرِهِ يُسْراً » (الطلاق : ٤) ثم يضع فى معرض التحدى لمن يدعى الولاية ممن ليسوا من أهلها ، عامة كانت أو خاصة ، برهاناً يظهر به صدقهم إن كانوا صادقين ، فقال « يأَيُّهَا الَّذِينَ هَادُوا إِنْ زَعَمْتُمْ أَنَّكُمْ أَوْلِيَاءُ لِلهِ مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوُا المَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ » (الجمعة : ٦) ويرتبط بها قوله تعالى : « وَقَالَتِ اليَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاءُ اللهِ وَأَحِبَّاؤُهُ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِمَّنْ خَلَقَ » (المائدة : ١٨) فنفى أن يكون لهم نوع اختصاص .

وإذا كانت ولاية الله تعم حتى تشمل كل مؤمن ، وتخص حتى يرتبط تحققها بمشيئة الله أو بتحقق بعض الصفات — بعد تحقق الإيمان — كالصلاح والتقوى ، والتوكل والإحسان ، فإن ذلك يفتح الباب ولا شك لصورة من صور التقدير تتفاضل بها النفوس حسبما نالت من عوامل التفضيل ، ولم لا والقرآن نفسه يضع الناس درجات ، فيقول « إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقَاكُمْ »(الحجرات:١٣) ويصنفهم إلى أصناف قد تكون مجملة فى القرآن ، لكنها مع ما يقارنها من آيات وأحاديث تشير إلى تفاوت كبير ، فيقول فى سورة فاطر « ثُمَّ أَوْرَثْنَا الكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالخَيْرَاتِ بِإِذْنِ اللهِ ذَلِكَ هُوَ الفَضْلُ الكَبِيرُ » (آية : ٣٢) ويقول فى مبادئ سورة الواقعة « وَكُنْتُمْ أَزْوَاجاً ثَلاثَةً فَأَصْحَابُ المَيْمَنَةِ مَا أَصْحَابُ المَيْمَنَةِ وَأَصْحَابُ المَشْأَمَةِ مَا أَصْحَابُ المَشْأَمَةِ وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ المُقَرَّبُونَ » (الآية : ٧ — ١١) ، ويقول فى نهاياتها « فَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ المُقَرَّبِينَ فَرَوْحٌ وَرَيْحَانٌ وَجَنَّةُ نَعِيمٍ وَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنْ أَصْحَابِ اليَمِينِ فَسَلَامٌ لَكَ مِنْ أَصْحَابِ اليَمِينِ » (الآية : ٨٨ — ٩١) ويذكر الذين أنعم عليهم بقوله : « فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ » (النساء : ٦٩) ، ثم يفتح — بعد ذلك — باب التفاوت والتفاضل على مصراعيه فيقول فى جملة موجزة بالغة « انْظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَلَلآخِرَةُ أَكْبَرُ

دَرَجَاتٍ وَأَكْبَرُ تَفْضِيلاً » (الإسراء : ٢١) ونجد فى القرآن وصفاً لبعض هذه الدرجات ، فنراه فى سورة الرحمن يعد من خاف مقام ربه جنتين يصفهما بأوصافهما ، ثم يقول بعد ذلك « وَمِنْ دُونِهِمَا جَنَّتَانِ » (آية : ٦٢) ، ثم يصفهما بأوصافهما ، كما يعد الذين اتقوا ربهم فى سورة الزمر بغرف يصفها بقوله « لَكِنِ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ لَهُمْ غُرَفٌ مِنْ فَوْقِهَا غُرَفٌ مَبْنِيَّةٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الأَنْهَارُ » (آية : ٢٠) ، ويصف الرسول صلى الله عليه وسلم أهل الغرف بقوله : « إن أهل الجنة ليتراءون أهل الغرف من فوقهم كما تراءون الكوكب الدرى الغابر فى الأفق من المشرق أو المغرب لتفاضل ما بينهم » رواه البخارى ومسلم عن أبى سعيد رضى الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم(١) ، ثم هنالك جنة الفردوس ، وجنة عدن ، وهنالك فوق ذلك كله رضوان من الله أكبر ، كما ذكر الله تعالى فى قوله « وَعَدَ اللهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ وَرِضْوَانٌ مِنَ اللهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ » (التوبة : ٧٢) ثم هذه الوجوه التى وصفت بالنضرة وبالنظر إلى ربها يومئذ فى قوله تعالى « وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ » (القيامة : ٢٢ ، ٢٣) ، من ذلك يتبين أن الولاية بين الله وبين عباده تبدأ فى أوسع دائرة وأعم نطاق ، وهى ولاية الله بإطلاق التى هى ولاية الربوبية ، وتقارنها ولاية أخرى ليست بإطلاق ولكنها عامة بالنسبة للمؤمنين ، وهى ولاية النصرة والتأييد ، ثم لاتزال تسمو درجاتها وتضيق دائرة شمولها ، لتصبح فى أعلى درجاتها أمراً بالغ العزة والرفعة ، لا يناله إلا الأفراد .

ولقد يظن أن هذا التصنيف والتفاوت العظيم بين الدرجات العليا أمر يتعلق بالآخرة ، وهو كذلك ، لكنه فى نفس الوقت ذو علاقة وطيدة بحياتنا الدنيا ، إن هذه الدرجات والوعود بها لم تذكر وتوصف فى القرآن إلا ترغيباً للمؤمنين لكى يتنافسوا — فى هذه الدنيا — فى تحصيل ما يمكن أن يكونوا به أهلا لتحقق هذه الوعود فى الآخرة ، على أن ذلك سيؤدى بالتالى إلى تحقق وعود أخرى فى الحياة الدنيا قبل الحياة الآخرة ، مصداقاً لقوله تعالى « أَنْتَ وَلِيِّي فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ » (يوسف : ١٠١) ولقوله تعالى « فَآتَاهُمُ اللهُ ثَوَابَ الدُّنْيَا وَحُسْنَ ثَوَابِ الآخِرَةِ » (آل عمران :

١ — أخرجه البخارى فى كتاب بدء الخلق وفى كتاب الرقاق ، ومسلم فى كتاب الجنة .

١٤٨) ولقوله تعالى « لَهُمُ الْبُشْرَىٰ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ » (يونس : ٦٤) ولقوله تعالى « إِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ يَقُومُ الْأَشْهَادُ » (غافر : ٥١) وقد روى البخارى عن أبى هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إن الله قال : من عادى لى وليا فقد آذنته بالحرب ، وما تقرب إلى عبدى بشىء أحب إلى مما افترضت عليه ، وما يزال عبدى يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به ، ويده التى يبطش بها ، ورجله التى يمشى بها ، وإن سألنى لأعطينه ، ولئن استعاذنى لأعيذنه ، وما ترددت عن شىء أنا فاعله ترددى عن نفس المؤمن يكره الموت وأنا أكره مساءته » ، وروى البخارى ومسلم عن أبى هريرة رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « إذا أحب الله عبداً نادى جبريل إن الله يحب فلاناً فأحبه ، فيحبه جبريل ، فينادى جبريل فى أهل السماء إن الله يحب فلاناً فأحبوه ، فيحبه أهل السماء ، ثم يوضع له القبول فى الأرض[1] » ، فهنالك ارتباط بينهما بوجه ما ، لأن من يتولاه الله فى الدنيا مثل هذه الولاية فهو أهل أن يتولاه الله فى الآخرة بما يناسبها من درجاتها ، وإذا ثبتت هذه الولاية لعبد فى الآخرة ، فعلى قدرها كانت ولايته لله فى الدنيا .

وعلى ذلك فليست مقاييسها مما يمكن التعارف عليه بالمقاييس البشرية ، فقد روى ابن ماجه عن أبى هريرة رفعه إلى النبى صلى الله عليه وسلم ، قال : « إن الله لا ينظر إلى صوركم وأموالكم ولكن إنما ينظر إلى أعمالكم وقلوبكم[2] » ، وروى البخارى عن النعمان بن بشير رضى الله عنه « ألا وإن فى الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله وإذا فسدت فسد الجسد كله ألا وهى القلب[3] » ، وفى الوقت الذى يقول فيه صلى الله عليه وسلم « الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك » رواه البخارى ومسلم[4] عن أبى هريرة رضى الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، يقول « سددوا وقاربوا وأبشروا ، فإنه لا يدخل أحداً الجنة

١ ــ أخرجه البخارى فى كتاب بدء الخلق وكتاب الأدب ، ومسلم فى كتاب البر .
٢ ــ أخرجه فى كتاب الزهد .
٣ ــ أخرجه فى كتاب الإيمان وكتاب البيوع .
٤ ــ أخرجه البخارى فى كتاب الإيمان وكتاب التفسير ، ومسلم فى أول كتاب الإيمان.

عمله ، قالوا : ولا أنت يا رسول الله ؟ قال : ولا أنا إلا أن يتغمدنى الله بمغفرة ورحمة » رواه البخارى[١] عن عائشة رضى الله عنها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، بل أكثر من ذلك من يدخلون الجنة بغير حساب ، كما رواه مسلم عن أبى هريرة رضى الله عنه أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : « يدخل من أمتى الجنة سبعون ألفاً بغير حساب ، فقال رجل : يا رسول الله ، ادع الله أن يجعلنى منهم ، قال : اللهم اجعله منهم ، ثم قام آخر فقال : يا رسول الله ، ادع الله أن يجعلنى منهم ، قال : سبقك بها عكاشة »[٢] ، وأهل بدر الذين ذكرهم الرسول صلى الله عليه وسلم بقوله : « لعل الله اطلع على أهل بدر فقال : اعملوا ماشئتم فقد غفرت لكم » رواه مسلم عن على رضى الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم[٣] ، وأهل بيعة الرضوان تحت الشجرة الذين رضى الله عنهم ، وأنزل السكينة عليهم فى قوله تعالى : « لَقَدْ رَضِيَ اللهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحاً قَرِيباً » (الفتح : ١٨) .

وهذه العلاقة التى تربط العبد بالله وبالملأ الأعلى تجرى على نسق غير متوقع ، فالله يفرح بتوبة عبده أكثر مما يفرح المنقطع الذى أضل راحلته وزاده فى الصحراء حتى جعل يستقبل الموت ثم وجدها فجأة ، والملائكة يطوفون يلتمسون مجالس الذكر ، ثم يسألهم الله عنهم فيغفر لهم ولمن حضرهم ولو لم يكن منهم ، وقد يصل العبد الذى تتقحمه العيون وتغمط قدره إلى مكانة بحيث لو أقسم أبر الله قسمه ، روى مسلم عن أبى هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : « قال الله عز وجل : أنا عند ظن عبدى بى وأنا معه حيث يذكرنى ، والله لله أفرح بتوبة عبده من أحدكم يجد ضالته بالفلاة ، ومن تقرب إلى شبراً تقربت إليه ذراعاً ، ومن تقرب إلى ذراعاً تقربت إليه باعاً ، وإذا أقبل يمشى أقبلت إليه أهرول[٤] » ، وروى البخارى عن

---

١ — أخرجه فى كتاب الرقاق .
٢ — أخرجه فى كتاب الإيمان .
٣ — أخرجه فى كتاب فضائل الصحابة .
٤ — أخرجه فى كتاب التوبة .

أبى هريرة رضى الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إن لله ملائكة يطوفون فى الطرق يلتمسون أهل الذكر ، فإذا وجدوا قوماً يذكرون الله تنادوا هلموا إلى حاجتكم ، قال : فيحفونهم بأجنحتهم إلى السماء الدنيا ، قال : فيسألهم ربهم عز وجل وهو أعلم بهم : ما يقول عبادى ؟ قال : تقول : يسبحونك ويحمدونك ويكبرونك قال : فيقول : هل رأونى ؟ قال : فيقولون : لا والله ما رأوك ، قال : فيقول : كيف لو رأونى ؟ قال : يقولون : لو رأوك كانوا أشد لك عبادة وأشد لك تمجيداً وأكثر لك تسبيحاً ، قال : يقول : فما يسألونى ؟ قال : يسألونك الجنة ، قال : يقول : وهل رأوها ؟ قال : يقولون : لا والله يارب ما رأوها ، قال : فيقول : فكيف لو أنهم رأوها ؟ قال : يقولون : لو أنهم رأوها كانوا أشد عليها حرصاً وأشد لها طلباً وأعظم فيها رغبة ، قال : فمم يتعوذون ؟ قال : يقولون : من النار ، قال : يقول : وهل رأوها ؟ قال : يقولون : لا والله يارب ما رأوها ، قال : يقول : فكيف لو رأوها ؟ قال : يقولون : لو رأوها كانوا أشد منها فراراً وأشد لها مخافة ، قال : فيقول : فأشهدكم أنى قد غفرت لهم ، قال : فيقول ملك من الملائكة : فيهم فلان ليس منهم إنما جاء لحاجة ، قال : هم الجلساء لا يشقى جليسهم[١] » .

وروى البخارى ومسلم عن حارثة بن وهب رضى الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « ألا أخبركم بأهل الجنة ، كل ضعيف متضعف لو أقسم على الله لأبره »[٢] ، وروى مسلم عن أبى هريرة رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « رب أشعث مدفوع بالأبواب لو أقسم على الله لأبره »[٣] .

وإذا كان فيما سبق ذكره إشارة إلى أناس لا بأعيانهم ، بل إلى أناس ذات أوصاف خاصة ، فهناك نصوص أخرى تتجه إلى أشخاص بأعيانهم ، وكتب الفضائل عامرة بالكثير من ذلك ، نذكر منها مثلا ما رواه البخارى ومسلم عن جابر رضى الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « اهتز عرش الرحمن لموت

---

١ — أخرجه فى كتاب الدعوات .

٢ — أخرجه البخارى فى كتاب التفسير وفى كتاب الأدب ، ومسلم فى كتاب الجنة .

٣ — أخرجه فى كتاب البر والصلة والآداب .

سعد بن معاذ »(١) ، وما رواه البخارى عن أبى هريرة ، ومسلم عن عائشة رضى الله عنهما عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « قد كان يكون فى الأمم قبلكم محدثون ، فإن يكن فى أمتى أحد فإن عمر بن الخطاب منهم »(٢) ، وما رواه مسلم عن سعد رضى الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « والذى نفسى بيده ما لقيك الشيطان قط سالكاً فجاً إلا سلك فجاً غير فجك »(٣) ، وما رواه مسلم فى حديث طويل عن عائشة رضى الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فى شأن عثمان رضى الله عنه « ألا أستحى من رجل تستحى منه الملائكة »(٤) وما رواه البخارى ومسلم عن سلمة بن الأكوع رضى الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « لأعطين الراية أو ليأخذن الراية غداً رجلا يحبه الله ورسوله ، أو قال : يحب الله ورسوله يفتح الله عليه ، قاله قبل فتح خيبر ، ثم أعطى الراية لعلى كرم الله وجهه »(٥) وما رواه البخارى عن أنس بن مالك رضى الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « لكل أمة أمين ، وإن أميننا أيتها الأمة أبو عبيدة ابن الجراح »(٦) بل نوه الرسول صلى الله عليه وسلم عن شخص بعينه لم يكن من الصحابة ، وإنما كان من التابعين ، رضوان الله عليهم أجمعين ، ذلك هو أويس القرنى ، روى مسلم عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه قال : « إنى سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : إن خير التابعين رجل يقال له أويس ، وله والدة ، وكان به بياض ، فروه فليستغفر لكم »(٧) .

---

١ — أخرجه البخارى فى كتاب فضائل الأصحاب ، ومسلم فى كتاب فضائل الصحابة .

٢ — أخرجه البخارى بلفظ مختلف فى كتاب بدء الخلق ، ومسلم فى كتاب فضائل الصحابة .

٣ — أخرجه فى كتاب فضائل الصحابة .

٤ — أخرجه فى كتاب فضائل الصحابة .

٥ — أخرجه البخارى فى كتاب المغازى وكتاب الفضائل ، ومسلم فى كتاب فضائل الصحابة .

٦ — أخرجه البخارى فى كتاب فضائل الأصحاب .

٧ — أخرجه فى كتاب فضائل الصحابة .

ثم هنالك نصوص أخرى فى القرآن والسنة تقص قصصاً مختلفة ذات صلة وثيقة بالولاية من جهة أو أخرى ، منها ما ورد فى سورة يوسف عن الرؤى التى رآها فتيان دخلا السجن مع يوسف عليه السلام ، والتى رآها فرعون مصر فى عهده أيضاً ، واعتبار يوسف عليه السلام لهذه الرؤى ، وتأويلها ، وما ورد عن أهل الكهف فى السورة المسماة باسم الكهف ، من حيث ما اعتزلوا قومهم وما يعبدون إلا الله ، فأووا إلى الكهف ، والضرب على آذانهم ، حيث لبثوا فى كهفهم ثلاث مائة سنين وازدادوا تسعاً ، ثم بعثهم والإعثار عليهم ، وما رواه مسلم عن أنس بن مالك رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لأبىّ [ابن كعب] « إن الله عز وجل أمرنى أن أقرأ عليك ، قال : آلله سمانى لك ؟ قال : الله سماك لى ، قال : فجعل أبى يبكى »(١) ، وما روى فى بدء الأذان عند ما رأى عبد الله بن زيد بن عبد ربه الدعاء بالأذان فأنفذ رسول الله صلى الله عليه وسلم رؤياه وأمره بتلقين الأذان لبلال رضى الله عنهما ، روى ابن ماجه عن عبد الله بن زيد رضى الله عنه قال : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد هم بالبوق ، وأمر بالناقوس فنحت ، فأرِىَ عبدُ الله بن زيد فى المنام قال : رأيت رجلا عليه ثوبان أخضران يحمل ناقوساً ، فقلت له : يا عبد الله ! تبيع الناقوس ؟ قال : وما تصنع به ؟ قلت : أنادى به إلى الصلاة ، قال : أفلا أدلك على خير من ذلك ؟ قلت : وما هو ؟ قال : تقول : الله أكبر ، الله أكبر ، الله أكبر ، الله أكبر ، أشهد أن لا إله إلا الله ، أشهد أن لا إله إلا الله ، أشهد أن محمداً رسول الله ، أشهد أن محمداً رسول الله ، حى على الصلاة ، حى على الصلاة ، حى على الفلاح ، حى على الفلاح ، الله أكبر ، الله أكبر ، لا إله إلا الله ، قال : فخرج عبد الله بن زيد حتى أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فأخبره بما رأى قال : يا رسول الله ! رأيت رجلا عليه ثوبان أخضران يحمل ناقوساً ، فقص عليه الخبر ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إن صاحبكم قد رأى رؤيا ، فاخرج مع بلال إلى المسجد ، فألقها عليه ، وليناد بلال ، فإنه أندى صوتاً منك . قال : فخرجت مع بلال إلى المسجد ، فجعلت ألقيها عليه ، وهو ينادى بها ، قال : فسمع عمر بن الخطاب

١ — أخرجه فى كتاب فضائل الصحابة .

بالصوت ، فخرج فقال : يا رسول الله ! والله لقد رأيت مثل الذى رأى .

قال أبو عبيد : فأخبرنى أبو بكر الحكمى أن عبد الله بن زيد الأنصارى قال فى ذلك :

أحمد الله ذا الجلال وذا الإكرام حمداً على الأذان كثيرا
إذ أتانى به البشير من الله فأكرم به لدى بشيرا
فى ليال والى بهن ثلاث كلما جاء زادنى توقيرا[1]

ولقد روى البخارى ومسلم عن أنس وعبادة بن الصامت وأبى هريرة رضى الله عنهم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « رؤيا المسلم جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة »[2] ، وروى ابن ماجه عن ابن عباس رضى الله عنه قال « كشف رسول الله صلى الله عليه وسلم الستارة فى مرضه ، والصفوف خلف أبى بكر ، فقال : أيها الناس ، إنه لم يبق من مبشرات النبوة إلا الرؤيا الصالحة يراها المسلم أو ترى له »[3] .

ثم ما رواه مسلم أن أبا سعيد الخدرى رضى الله عنه حدث « أن أسيد بن حضير بينما هو يقرأ فى مربده إذ جالت فرسه فقرأ ، ثم جالت أخرى فقرأ ، ثم جالت أيضا ، قال أسيد : فخشيت أن تطأ يحيى ، فقمت إليها ، فإذا مثل الظلة فوق رأسى ، فيها أمثال السرج عرجت فى الجو حتى ما أراها ، قال : فغدوت على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلت : يا رسول الله ، بينما أنا البارحة من جوف الليل أقرأ فى مربدى إذ جالت فرسى ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : اقرأ ابن حضير ، قال : فقرأت ، ثم جالت أيضاً ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : اقرأ ابن حضير ، قال : فقرأت ، ثم جالت أيضاً ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : اقرأ ابن حضير ، قال : فانصرفت ، وكان يحيى قريباً منها ، خشيت أن

١ — أخرجه ابن ماجه فى سننه فى كتاب الأذان .
٢ — أخرجه البخارى فى كتاب التعبير ، ومسلم فى أول كتاب الرؤيا .
٣ — أخرجه ابن ماجه فى أول كتاب تعبير الرؤيا .

تطأه ، فرأيت مثل الظلة فيها أمثال السرج عرجت فى الجو حتى ما أراها ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : تلك الملائكة كانت تستمع لك ، ولو قرأت لأصبحت يراها الناس ما تستتر منهم » ، وفى رواية أخرى لمسلم عن البراء قال : « كان رجل يقرأ سورة الكهف ، وعنده فرس مربوط بشطنين ، فتغشته سحابة ، فجعلت تدور وتدنو ، وجعل فرسه ينفر منها ، فلما أصبح أتى النبى صلى الله عليه وسلم فذكر ذلك له ، فقال : تلك السكينة تنزلت للقرآن »[1] ، وما رواه مسلم أن عبد الرحمن بن أبى بكر حدث « أن أصحاب الصفة كانوا ناساً فقراء ، وإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال مرة : من كان عنده طعام اثنين فليذهب بثلاثة ، ومن كان عنده طعام أربعة فليذهب بخامس ، بسادس ، أو كما قال ، وإن أبا بكر جاء بثلاثة ، وانطلق نبى الله صلى الله عليه وسلم بعشرة ، وأبو بكر بثلاثة ، قال : فهو أنا وأبى وأمى ، ولا أدرى هل قال : وامرأتى وخادم بين بيتنا وبيت أبى بكر ، قال : وإن أبا بكر تعشى عند النبى صلى الله عليه وسلم ، ثم لبث حتى صليت العشاء ، ثم رجع فلبث حتى نعس رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فجاء بعد ما مضى من الليل ما شاء الله ، قالت له امرأته : ما حبسك عن أضيافك ؟ أو قالت : ضيفك ؟ قال : أوما عشيتهم ؟ قالت : أبوا حتى تجىء ، قد عرضوا عليهم فغلبوهم ، قال : فذهبت أنا فاختبأت ، وقال : يا غنثر ، فجدع وسب ، وقال : كلوا لا هنيئاً ، وقال : والله لا أطعمه أبداً ، قال : فأيم الله ما كنا نأخذ من لقمة إلا ربا من أسفلها أكثر منها ، قال : حتى شبعنا وصارت أكثر مما كانت قبل ذلك ، فنظر إليها أبو بكر فإذا هى كما هى أو أكثر ، قال لامرأته : يا أخت بنى فراس ، ما هذا ؟ قالت : لا ، وقرة عينى لهى الآن أكثر منها قبل ذلك بثلاث مرار ، قال : فأكل منها أبو بكر ، وقال : إنما كان ذلك من الشيطان ، يعنى يمينه ، ثم أكل منها لقمة ، ثم حملها إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فأصبحت عنده ، قال : وكان بيننا وبين قوم عقد ، فمضى الأجل ، فعرفنا اثنا عشر رجلا مع كل رجل منهم أناس ، الله أعلم كم مع كل رجل ، إلا أنه بعث

---

١ — أخرجهما مسلم فى كتاب صلاة المسافرين وقصرها .

معهم ، فأكلوا منها أجمعون ، أو كما قال »[1] ، وكذلك ما رواه مسلم عن عائشة رضى الله عنها قالت : رخص رسول الله صلى الله عليه وسلم لأهل بيت من الأنصار فى الرقية من كل ذى حمة »[2] ، ثم روى بعد ذلك عن أبى سعيد الخدرى « أن ناساً من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا فى سفر ، فمروا بحى من أحياء العرب ، فاستضافوهم ، فلم يضيفوهم ، فقالوا لهم : هل فيكم راق ؟ فإن سيد الحى لديغ ، أو مصاب ، فقال رجل منهم : نعم ، فأتاه فرقاه بفاتحة الكتاب ، فبرأ الرجل ، فأعطى قطيعاً من غنم ، فأبى أن يقبلها ، وقال : حتى أذكر ذلك للنبى صلى الله عليه وسلم ، فأتى النبى صلى الله عليه وسلم فذكر ذلك له ، فقال : يا رسول الله ، والله ما رقيت إلا بفاتحة الكتاب ، فتبسم وقال : وما أدراك أنها رقية ! ثم قال : خذوا منهم ، واضربوا لى بسهم معكم »[3] .

ويقص علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم قصص قوم آخرين ، كانوا فى أمم سابقة ، منها قصة أصحاب الغار الثلاثة الذين أووا إلى غار فى جبل ، فانحطت على فم غارهم صخرة من الجبل فانطبقت عليهم ، فجعلوا يتوسلون إلى الله تعالى بصالح أعمالهم حتى فرج الله عنهم ، وخرجوا يمشون[4] ، ومنها ما رواه البخارى عن أبى هريرة رضى الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم « لم يتكلم فى المهد إلا ثلاثة : عيسى ، وكان فى بنى إسرائيل رجل يقال جريج كان يصلى ، فجاءته أمه فدعته ، فقال : أجيبها أو أصلى ، فقالت : اللهم لا تمته حتى تريه وجوه المومسات ، وكان جريج فى صومعته ، فتعرضت له امرأة فكلمته ، فأبى ، فأتت راعياً فأمكنته من نفسها ، فولدت غلاماً ، فقالت : من جريج ، فأتوه فكسروا صومعته

---

١ — رواه مسلم فى باب إكرام الضيف وفضل إيثاره .

٢ — أخرجه فى باب استحباب رقية المريض .

٣ — أخرجه مسلم فى كتاب السلام فى باب جواز أخذ الأجرة على الرقية بالقرآن كما أخرجه البخارى فى كتاب الإجارة ، وكتاب فضائل القرآن .

٤ — انظر فى ذلك ما أخرجه البخارى فى كتاب الإجارة ، وفى كتاب المزارعة ، وفى كتاب الأدب ، وما أخرجه مسلم فى كتاب الذكر والدعاء والتوبة .

وأنزلوه وسبوه ، فتوضأ وصلى ، ثم أتى الغلام ، فقال : من أبوك يا غلام ؟ قال : الراعى ، قالوا : نبنى صومعتك من ذهب ، قال : لا ، إلا من طين ، وكانت امرأة ترضع ابناً لها من بنى إسرائيل ، فمر بها رجل راكب ذو شارة ، فقالت : اللهم اجعل ابنى مثله ، فترك ثديها ، وأقبل على الراكب فقال : اللهم لا تجعلنى مثله ، ثم أقبل على ثديها يمصه ، قال أبو هريرة : كأنى أنظر إلى النبى صلى الله عليه وسلم يمص إصبعه ، ثم مر بأمة ، فقالت : اللهم لا تجعل ابنى مثل هذه ، فترك ثديها ، وقال : اللهم اجعلنى مثلها ، فقالت : لم ذاك ؟ فقال : الراكب جبار من الجبابرة ، وهذه الأمة يقولون : سرقتِ زنيتِ ، ولم تفعل »[1] .

كل هذه النصوص اجتزأت بها من مثيلاتها ، وليس الغرض من ذكرها هنا مناقشتها أو مناقشة دلالاتها بطريقة فهمنا نحن لها ، فسوف نجد فى بحثنا عن نظرية الحكيم الترمذى ما يكفى ، ولكن المقصود هو محاولة استشفاف بعض المعانى التى كان الصحابة رضوان الله عليهم ، والمسلمون الأولون يعيشون فى رحابها ، أو يحيون فيها وبها ، ويأخذونها مأخذ التسليم ، دون أن يتكلفوا مناقشتها والتعمق فى قضاياها وتفريعاتها ، لأنها تقع فيهم ولهم ، ولا تقع منهم موقع الغرابة من المتفرج ، بل تترك أثرها ، لا فى عقولهم وحدها ، بل فى نفوسهم وقلوبهم وسلوكهم ، وتظل تعمل فيها تهذيباً وتأديباً وتطهيراً وتطييباً ، وتسلك بها مسالك العناية الإلهية ، والمواهب الربانية التى يهبها الله لمن شملتهم عنايته ورعايته بمزيد إكرام واختصاص ، على اختلاف مظاهر هذا الإكرام ، واختلاف نواحى هذا الاختصاص ، وتفاوت درجاته ، وإلى هذا المعنى الذى يبرز بوضوح خلال النصوص القرآنية والنبوية السالفة تعود القضايا التى تناولها تفسير الولاية لدى طوائف الصوفية فيما بعد ، وبذلك نستطيع أن نجد الرابطة الصحيحة التى ترد الفروع إلى أصولها رداً منطقياً واقعياً ، فلا نتكلف الإغراب فى البحث عن أصول أجنبية قبل أن نستقصى الأصول القريبة الواضحة التى تفسر لنا تفسيراً مقبولا نظرية مثل نظرية الولاية ، وتأصلها ورسوخها فى المجتمع الإسلامى ، هذا التأصل والرسوخ الذى لا يمكن معه

١ — أخرجه البخارى فى كتاب بدء الخلق ، ومسلم فى كتاب البر والصلة والآداب .

أن تكون نظرية غريبة أو مستعارة[١] ، ونستطيع بذلك أن نتابع نشأتها وتدرجها حتى ظهرت بما ظهرت عليه — فيما بعد — عند الحكيم الترمذى . . . نعم فنحن نجد كثيراً من القضايا التى تناولها الصوفيون — فيما بعد — والتى تتعلق بالولاية ، ذات أصل مكين فى حياة الصدر الأول من المسلمين ، لكن الفارق أن الصدر الأول لم يكن يعتنى بإفراد ذلك بالبحث والمناقشة ، وتجميع الأصول والقواعد ، واستخراج الفروع والنظريات ، لأنهم كانوا — فى الجملة — على مثل هـذه الحال ،. وكان حظهم منها أوفر الحظوظ[٢] ، فلم يتجهوا مثل هذا الاتجاه ، لعدم الحاجة إليه فى زمنهم ، ولوجود المعلم الأعظم صلوات الله وسلامه عليه بين ظهرانيهم ، يتعهدهم بإرشاداته ، ويزودهم بتوجيهاته ، ويتخولهم بنصائحه وعظاته ، فيستجيبون ويسارعون ، وظهر أثر ذلك كله عليهم بركة وبرا وعناية ورعاية ، وأصبح ذلك أمراً مألوفاً لعموم ظهوره ، فكانوا هم أنصار الله وأنصار رسوله ، وكانوا هم أولياء الله وأولياء رسوله ، بكل معنى من المعانى التى تحملها النصوص القرآنية والنبوية الكريمة .

وإذا أمكن للبعض[٣] — وهو عسير — أن يتوجه بنفى الخصوصية بالنسبة للسيدة مريم ، عند ما كانت فى كفالة زكريا عليه السلام ، وكانت « كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقاً قَالَ يَامَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللهِ إِنَّ اللهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ » (آل عمران : ٣٧) وبالنسبة لمن كان عنده علم من الكتاب عند ما أتى بعرش ملكة سبأ فى حضرة سليمان عليه السلام قبل ارتداد الطرف[٤] ، ورد هذه الخصوصية إلى الأنبياء عليهم السلام ،

---

١ — انظر مثلا مناقشة أوليرى للقشيرى ، ورأيه فى أن الصوفية لم يكونوا بأى معنى من المعانى خلفاً للصحابة . الفكر العربى ومكانته فى التاريخ ص ١٩٢ — ١٩٣ من الترجمة العربية ، وص ١٨٣ — ١٨٤ من النسخة الإنجليزية .

٢ — انظر فى ذلك الرأى القيم الذى قدمه ابن خلدون فى مقدمته ص ١٢٠١ .

٣ — راجع كتاب المواقف للإيجى ج ٢ ص ٤٤٠ ، وحاشيتها ص ٤٩٨ ، وكذلك محمد عبده فى رسالة التوحيد ص ٢٠٥ .

٤ — اقرأ الآيات ٣٨ — ٤٠ من سورة النمل .

فإنه يصعب توجيهـــه إلى معظم النصوص التى أوردناها فيما سبق ، من حيث إنها ليست جميعاً من باب خوارق العادات ، ومن حيث إن خوارق العادات فيها لا يمكن توجيهها كلها مثل هذا التوجيه ، بل لا بد من الوقوف فيها عند حد معين ، لأنه إذا كانت هذه الآثار ترجع إلى يمنه ومنقبته صلى الله عليه وسلم ، فإنه ينبغى أن لا نجعل هذه الحقيقة تستغرقنا ، بحيث ننسى الحقيقة الأخرى ، وهى أنهم كانوا فى الطرف الآخر أهلا — بتوفيق الله تعالى لهم ، ثم بقوة إيمانهم وحسن متابعتهم — أن تظهر عليهم آثار هذا اليمن وهذه المناقب ، ولا يصح — لهذا — أن نفهم هذا المقام على أنه حرمان لأهل الفضل من فضلهم ، وأن نجعله من أعلام النبوة فحسب ، لأن ذلك فى الحقيقة تقليل من قيمته ، وطمس لمعناه ، فوق أنه لا يشرف النبوة وأعلامها أن نجرد أتباعها من آثارها الحقيقية بجعلهم مجرد أدوات وصور ، كما تبدو المعجزة فى عصا أو فى حجر ، ثم إنه بعد ذلك تضييع لغرضه وفائدته ، فتصبح الإشادة به عبثاً ، والحديث عنه لغواً ، وينمحى معنى الأفضلية التى لأهل هذا القرن ، بل تنمحى حجية هذه الآثار جملة ، وتصبح العبرة فيها قاصرة على تمجيد الله تعالى وقدرته ، وتعظيم الرسول صلى الله عليه وسلم وحرمته ، أما الأسوة والقدوة ، والتطبيق والعمل ، فيظلان بمعزل ، وليس ذلك هو كل الحكمة من الدين أو من القرآن أو من سنة الرسول عليه الصلاة والسلام .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى ، نرى أن العلوم الإسلامية لم تتميز وتتخذ صورتها المتكاملة إلا بعد مضى فترة من الزمن استغرقتها فى التطبيق والعمل حتى استطاعت أن تخرج لنا بنظرياتها وقواعدها المعهودة والمتعارفة ، وليست فكرة الولاية والتصوف فى جملته بأمر خارج عن هذه القاعدة ، بل شأنه فى ذلك شأن سائر العلوم الإسلامية التى نشأت إسلامية صرفا ، ثم تطورت وتميزت على مرور الزمن ، حتى صارت إلى ما أصبحت عليه فيما بعد ، ولقد أحسن الدكتور إبراهيم مدكور فى قوله[1] « بدأ التصوف فعلا على صورته الفطرية البسيطة منذ الصدر الأول للإسلام ، فلوحظ على كثير من الصحابة ميلهم إلى الزهد والتقشف ، وإعراضهم عن الدنيا ،

١ — الفلسفة الإسلامية ص ٦٩ .

بل لقد خطا بعضهم فى هـــذه السبيل خطوات فسيحة ، وبالغ فيها مبالغة واضحة ، بيد أن هؤلاء الزهاد والمتقشفين لم يتسمّوْا باسم خاص ، ولم ينتسبوا إلى طائفة معينة ، ولم تطلق كلمة « صوفية » على جماعة محددة إلا فى أواخر القرن الثانى للهجرة (القشيرى ، الرسالة ، ص ٨) وما زال هذا النوع من السلوك ينمو ويزيد أنصاره إلى أن ولد بعض البحوث والنظريات ، والعلم نتيجة العمل ، والنظرية — فى الغالب — وليدة التطبيق » ، « فلما كتبت العلوم ودونت وألف الفقهاء فى الفقه وأصوله ، والكلام ، والتفسير ، وغير ذلك ، كتب رجال من أهل هذه الطريقة فى طريقهم . . . . . وصار علم التصوف فى الملة علماً مدوناً بعد أن كانت الطريقة عبادة فقط ، وكانت أحكامها إنما تتلقى من صدور الرجال ، كما وقع فى سائر العلوم التى دونت بالكتاب من التفسير والحديث والفقه والأصول وغير ذلك »(١) .

وفيما يلى تصنيف لما أشرنا إليه من النصوص التى تتعلق بالولاية ، نكتفى فيه بذكر جزء من النص للدلالة عليه :

١ — ولاية الله :

(أ) بإطلاق : فَاللهُ هُوَ الْوَلِيُّ — وَهُوَ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ — وَكَفَى بِاللهِ وَلِيًّا — أَغَيْرَ اللهِ أَتَّخِذُ وَلِيًّا .

(ب) بالإضافة للمؤمنين عامة : اللهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا — وَاللهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ — بَلِ اللهُ مَوْلَاكُمْ — إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ — أَنْتَ وَلِيُّنَا فَاغْفِرْ لَنَا .

(ج) بالإضافة للمؤمنين مع قيد المشيئة : اللهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ — وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ — نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ — نُصِيبُ بِرَحْمَتِنَا مَنْ نَشَاءُ — وَاللهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ — يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ .

(د) بالإضافة للمؤمنين مع قيد وصف خاص : وَإِنَّ اللهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ — وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ — وَاللهُ وَلِيُّ الْمُتَّقِينَ — إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَى

١ — ابن خلدون : المقدمة ص ١٢٠٠ .

الَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ — وَمَن يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَل لَّهُ مَخْرَجاً وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لاَ يَحْتَسِبُ — وَمَن يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَل لَّهُ مِن أَمْرِهِ يُسْراً — إِنَّ رَحْمَةَ اللهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ — إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ .

٢ — ولاية العبــــاد :

إِنْ أَوْلِيَاؤُهُ إِلاَّ الْمُتَّقُونَ — أَلاَ إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللهِ لاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ — إِنْ زَعَمْتُمْ أَنَّكُمْ أَوْلِيَاءُ لِلَّهِ مِنْ دُونِ النَّاسِ — وَمَن يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا . ...

٣ — تفاضل المؤمنين واختصاصهم حسب درجاتهم :

ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا — وَكُنتُمْ أَزْوَاجاً ثَلاَثَةً — فَأَمَّا إِن كَانَ مِنَ الْمُقَرَّبِينَ — انظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ — وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّتَانِ — لَكِنِ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ لَهُمْ غُرَفٌ — وَرِضْوَانٌ مِنَ اللهِ أَكْبَرُ — وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ — إن أهل الجنة ليتراءون أهل الغرف .

٤ — الولاية الخاصة مزيد اختصاص :

لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ — فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ — إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللهِ أَتْقَاكُمْ — أنا عند ظن عبدى بى — إن لله ملائكة يطوفون فى الطرق يلتمسون أهل الذكر — رب أشعث مدفوع بالأبواب :

٥ — مزيد الاختصاص فى الدنيا وفى الآخرة :

الآيات السابقة فى رقم ٤ — أَنتَ وَلِيِّي فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ — فَآتَاهُمُ اللَّهُ ثَوَابَ الدُّنْيَا وَحُسْنَ ثَوَابِ الآخِرَةِ — لَهُمُ الْبُشْرَى فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الآخِرَةِ — إِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ يَقُومُ الأَشْهَادُ — من عادى لى ولياً — إذا أحب الله عبداً نادى جبريل :

٦ — حـــفظ الولى :

إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا — لأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلاَّ عِبَادَكَ

مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ — إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ — والذى نفسى بيده ما لقيك الشيطان . . .

٧ — الكرامات :

وَمَن يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَل لَّهُ مَخْرَجاً وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ — قصة أصحاب الغار الثلاثة — قصة جريج والغلام الرضيع — قصعة أبى بكر وربا الطعام — ناس من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا فى سفر . . . فأتاه فرقاه بفاتحة الكتاب فبرأ الرجل .

٨ — الصلة بالملأ الأعلى :

يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ — وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ — قد كان يكون فى الأمم قبلكم محدثون — الرؤيا الصالحة يراها المسلم أو ترى له — نزول الملائكة لقراءة أسيد بن حضير . رؤيا عبد الله بن زيد وعمر بن الخطاب عن صيغة الأذان — ألا أستحى من رجل تستحى منه الملائكة — نزول السكينة على أهل بيعة الرضوان ولقراءة ابن حضير — اهتز عرش الرحمن لموت سعد بن معاذ .

٩ — قيمة العمل :

الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه — إن الله لا ينظر إلى صوركم وأموالكم — فى الجسد مضغة — سددوا وقاربوا — يدخل من أمتى الجنة سبعون ألفاً بغير حساب — لعل الله اطلع على أهل بدر — أنا عند ظن عبدى بى .

ولقد بدأت بعض هذه القضايا تأخذ طريقها إلى التميز والاستقلال عند ما أراد الشيعة أن يلبسوا الولاية السياسية ثوب هذه الولاية الخاصة ، فلقد بدأت الشيعة بفكرة سياسية تتعلق بولاية على رضى الله عنه وأحقيته بالإمامة والخلافة نصاً ووصية ، إما جلياً وإما خفياً ، وعدم خروج الإمامة من أولاده[1] ، ثم أضافوا إلى ما اعتمدوا عليه من آثار دعاوى أخرى تضفى على أهل البيت رضى الله عنهم

١ — الشهرستانى : الملل والنحل جـ ١ ص ١٣١ .

قداسة دينية خاصة تقوى أدلتهم ، وتبرر عقيدتهم السياسية ، فأثبتوا لهم العصمة عن الكبائر والصغائر ، من حيث إن الإمامة امتداد للنبوة ، وإن الأئمة قد نيط بهم حفظ الشرع كالنبي ، لأن حفظه من أظهر فوائد إمامتهم ، فتلزم لذلك عصمتهم ، كما تلزم العصمة للنبي[١] ، ويبدو أنهم اضطروا لإيجاب العصمة لهم من هذه الناحية لأنه لو لم يكن معصوماً لكان شأنه شأن آحاد الأمة ، ولا يكون هناك مبرر عقلي لاختصاصه بالإمامة دونهم ، بل لو ثبت عصيانه لكان أدون حالا من العصاة من آحاد الأمة ، وذلك نسبة إلى منصبه كإمام ، بل وجدنا بعض غالية الشيعة ، يجيز المعصية على الأنبياء عليهم السلام ، ولا يجيزها على الأئمة ، مفرقاً بينهما بأن النبي يوحى إليه فينبه على وجه الخطأ ، أما الإمام فلا يوحى إليه ، ولذلك تلزم عصمته وتجب[٢] ، كما يقال عن هشام بن سالم ، ولولا أنه كانت لدى الناس فكرة عامة عن عصمة الأنبياء خولت لهؤلاء الشيعة القول بها ونسبتها إلى الأئمة ، لما أمكن القول بها وقبولها لدى أتباعهم بمثل هذه السهولة[٣] ، سيما وقد رأينا — فيما سبق — النصوص الدالة على حفظ الله لبعض عباده ، وتجنيبهم سلطان الشيطان .

ولعل ذلك — أيضاً — هو ما دعا بعضهم إلى المبالغة فى نسبة أئمتهم إلى العلم ، فهم يعتقدون إحاطتهم بالعلوم كلها ، ومعرفتهم الأسرار بجملتها ، وإدراكهم للتأويل الظاهر والباطن[٤] ، وساعدهم على ذلك غزارة العلم لدى علمائهم ، وكثرة معرفتهم[٥] ، ولكنهم لا يرجعون ذلك إلى الكسب العادى لدى البشر ، والدربة

١ — الأستاذ محمد تقى الحكيم : الأصول العامة للفقه المقارن جـ ١ ص ١٨٧ .

٢ — على ما يرويه الشهرستانى فى الملل والنحل جـ ١ ص ١٦٥ ، والبغدادى فى الفرق بين الفرق ص ٦٧ ، ٦٨ .

٣ — انظر رأى أحمد أمين فى ترجيح أن بحث المتكلمين فى عصمة الأنبياء ناشىء عن قول الشيعة فى عصمة الإمام : ضحى الإسلام جـ ٣ ص ٢٢٨ ، ٢٣١ .

٤ — انظر الملل والنحل للشهرستانى جـ ١ الكيسانية ص ١٣١ والهاشمية منها ١٣٤ .

٥ — وذلك أن أولهم على بن أبى طالب ثم منهم الحسن والحسين ومحمد بن الحنفية و محمد الباقر وجعفر الصادق وغيرهم رضى الله عنهم .

والمعاناة فى الدرس وتحصيل العلوم ، بل إلى اختصاص إلهى ، وميراث نبوى يتوارثونه كما يتوارثون الإمامة ، فلا يحتاجون إلى تعلمه ممن ســواهم ، ولا فارق عندهم بين الأئمة من حيث كبر السن وصغره ، ولذلك ترى القطعية من الإمامية يقولون : إن المهدى المنتظر هو محمد بن الحسن بن على بن محمد بن على الرضا ، وقد اختلفوا فى سنه عند وفاة أبيه ، « فمنهم من قال : إنه كان ابن أربع سنين ، ومنهم من قال : ابن ثمان سنين ، ثم قال قوم منهم : إنه كان إماماً ، وأدى الطاعة فى ذلك الوقت ، وكان عالماً بجميع معالم الدين »[1] ، وبجميع ما يجب أن يعلمه الأمام[2] ، وقد استندوا فى ذلك إلى نصوص تهيئ الناس لقبول فكرة الإلهام بوجه عام ، إلا أن هذه الفكرة جعلت تنمو تحت تأثير المبالغة ، والإغراب فى التأويل ، والجرى وراء التفسيرات الباطنة التى لا تخضع لوضع ولا لمقياس عقلى ، حتى وصلت إلى ما وصلت إليه لدى بعض الغلاة والإسماعيلية الباطنية[3] ، الذين استغلوا فكرة الظاهر والباطن ، فحملوا الكلام أكثر مما يحتمل ، مدعين أن ما يقولونه من علوم الأسرار التى توارثها الأئمة ، وأدركتها عن طريق الإلهام والمكاشفة ، يموهون الأمر بذلك على العامة من المسلمين الذين يكنون التجلة والاحترام والحب لآل البيت الكرام ، رضى الله عنهم .

ومنذ بداية الحركة الشيعية ، وخاصة بعد استشهاد الحسين رضى الله عنه ، ظهرت فكرة الكرامة التى تخص الإمام كبرهان من الله على صدق ولايته وأحقيته فى الإمامة ، وروى أن المختار الثقفى قد استغلها بمخاريق موهها على أتباعه ، فقد روى الشهرستانى[4] من مخاريقه أنه كان عنده كرسى قديم قد غشاه بالديباج ، وزينه بأنواع الزينة ، وقال : هذا من ذخائر أمير المؤمنين على كرم الله وجهه ،

---

١ — الاسفراييني : التبصير فى الدين ص ٤٢ .

٢ — البغدادى : الفرق بين الفرق ص ٦٥ ، وانظر فى ذلك رأى الأستاذ محمد تقى الحكيم فى كتابه السابق ص ١٦٨ ، ١٨١ — ١٨٤ .

٣ — انظر ما ذكره الشهرستانى فى ذلك : الملل والنحل جـ ١ ص ١٦٠ ، ١٧٠

٤ — المرجع السابق جـ ١ ص ١٣٣

وهو عندنا بمنزلة التابوت لبنى إسرائيل ، وكان إذا حارب خصومه يضعه فى براح الصف ويقول : قاتلوا ولكم الظفر والنصرة ، وهذا الكرسى فيكم محله محل التابوت فى بنى إسرائيل ، وفيه السكينة والبقية ، والملائكة من فوقكم ينزلون مدداً لكم».
ويبدو أن هؤلاء الشيعة أرادوا أن يثبتوا حقيقة ولاية أئمتهم عن طريق ظهور الخوارق على أيديهم ، وجعلوها قاصرة عليهم ، لئلا يشيع أمر الإمامة فى كل من يدعى الكرامة ، وقد استغل المختار هذه الفكرة عند ما أراد محمد بن الحنفية رضى الله عنه أن يزيل فتنته عن الناس ويكشف تمويهه وكهانته ، يقول عبــد القاهر البغدادى[1] «ثم رفع خبر المختار إلى ابن الحنفية ، وخاف من جهته الفتنة فى الدين ، فأراد قدوم العراق ليصير إليه الذين اعتقدوا إمامته ، وسمع المختار ذلك ، فخاف من قدومه العراق ذهاب رياسته وولايته ، فقال لجنده : إنا على بيعة المهدى ، ولكن للمهدى علامة ، وهو أن يضرب بالسيف ضربة ، فإن لم يقطع السيف جلده فهو المهدى ، وانتهى قوله هذا إلى ابن الحنفية ، فأقام بمكة خوفاً من أن يقتله المختار بالكوفة» .

وقد غلا بعضهم فنسبوا إليهم قوة إلهية ، مثل البيانية والنصيرية القائلين بحلول جزء إلهى فى على ، به كان يحارب الكفار وله النصرة والظفر ، وبه قلع باب خيبر ، وكذلك ادعى سائر الفرق الغالية بالنسبة لأئمتهم ، فغير مستغرب منهم أن فضلوا أئمتهم على الملائكة أو على الأنبياء ، على اختلاف بينهم فى ذلك[2] ، بل زعم بزيغ[3] أن من أصحابه من هو أفضل من جبريل وميكائيل ، ويرى أحمد بن الكيال[4] أن الأنبياء هم قادة أهل التقليد ، وأهل التقليد عميان ، والقائم قائد أهل البصيرة ، وأهل البصيرة هم أولو الألباب .

وكان من أثر غلو كثير من الشيعة فى أئمتهم أن قالوا : إن الدين معرفة

---

١ ــ الفرق بين الفرق ص ٤٧
٢ ــ الشهرستانى : الملل والنحل جـ ١ ص ١٣٦ ، ١٦٠
٣ ــ المرجع السابق .
٤ ــ المرجع السابق ١٦٣

رجل هو الإمام ، فإذا تمت معرفته فقد تم الدين ، وتطرقوا من ثم إلى عدم الحاجة إلى الالتزام بأمور التكليف ، فرفعوا التكاليف ، وتأولوا المحرمات واستحلوها[1] .

من هذا الذى ذكرناه يمكن أن نلاحظ أن بعض القضايا التى تتعلق بالولاية والتى كانت تؤخذ جملة دون تحديد أو استقصاء بدأت تتحدد وتتخذ طابعاً خاصاً على يد المنتسبين للتشيع ، وتظهر فى صورة أو فى أخرى ملتزمة حدود الشرع أحياناً ، ومتجاوزة لها فى كثير من الأحيان ، وذلك مثل اختصاص بعض العباد فى العلاقة بينهم وبين الله تعالى ، هذا الاختصاص الذى يثمر حفظاً أو كرامة أو إلهاماً أو غير ذلك ، وبدأ ذلك كله يتطور على أيديهم ، ويأخذ صبغة القواعد المقررة والمناهج المحددة ، كما يمكن أن نلاحظ أيضاً — وذلك من الأهمية بمكان — أن الشيعة نظرت إلى هذه الخصوصية نظرة تضييق ، فجعلتها — وذلك فى الأعم الغالب[2] — قصراً على الأئمة ، خشية أن ينتقض الأمر بوجود هذه الخصوصية ، أو بجواز وجودها فى آحاد الأمة ، مما تنتقض به دعواهم فى تعين الإمامة ، ووجوب تعيين الإمام والنص عليه .

ولسوف نرى فيما بعد أن الصوفية قد استفادوا من كثير من ذلك ، وإن لم يوافقوهم على الكثير ، خاصة فى قصرهم الولاية واختصاصاتها على الأئمة .

* * *

وإذا كان الشيعة قد ساعدوا على إنضاج هذه المادة وبلورتها وتقديمها للصوفية يصهرونها فى بوتقتهم ، ويصوغونها حسب طريقتهم ، ويصبغونها بصبغتهم الخاصة ، فإن أهل الكلام قد ساهموا فى تقديم قضايا من نوع آخر ، كان لها شأنها أيضاً فى اتجاهات القوم .

---

١ — انظر فى ذلك الملل والنحل للشهرستانى جـ ١ عن المقنع ص ١٣٧ والعجلى ص ١٥٨ — ١٥٩ والمعمرية ص ١٥٩ والحارثية ص ١٣٥ .

٢ — يلاحظ أن الزيدية من الشيعة تخالف فى كثير من هذه الآراء .

فعند ما قامت الفتنه الكبرى بين المسلمين طرحت قضية مرتكب الكبيرة على بساط البحث ، وظلت بين أخـذ ورد ، واشتهر الخوارج الحرورية بتكفيرهم مرتكب الكبيرة حتى لقد كفروا عثمان وعلياً وأصحاب الجمل والحكمين ومن رضى بالتحكيم(١) ، وفى مقابل ذلك أخذ المرجئة بطرف آخر ، فلم يريدوا أن يدخلوا بين الله وبين عباده فى أحكامه ، فوكلوا أمرهم إلى الله ، وأخروا الحكم فى صاحب الكبيرة إلى يوم القيامة ، فلا يقضى عليه بحكم ما فى الدنيا من كونه من أهل الجنة أو من أهل النار(٢) ، وقد تطرق الكلام من ذلك إلى ماهية الإيمان ، وأصبح محور بحثهم يدور عليه ، وقد جعلوا الأعمال خارجة عن مفهوم الإيمان(٣) ، وبذلك لا تسلب صفة الإيمان من مرتكب الكبيرة ، ومثـل هذا البحث قد دار بين الصوفية فى موضوع الولاية ، فبحثوا هل تسـقط ولاية مرتكب المعصية أو لا تسقط وارتبطت هذه القضايا بقضية حفظ الولى(٤) ، وإلى أى مدى يكون هذا الحفظ ، وقد تسرب منها البحث أيضاً عن الحسن والقبح ، هل هو ذاتى يمكن إدراكه بالعقل ؟ أو هو بتوقيف من الشارع ؟ .

وإذا كان هذا البحث قد ارتبط لدى المتكلمين بالبحث فيما إذا كانت الطاعة توجب الثواب والمعصية توجب العقاب ، كما هو رأى المعتزلة(٥) ، أم أن ذلك راجع إلى محض إرادة الله ، وأنه قد وعد بقبول توبة التائبين ، وإثابة الطائعين ، فهو يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ، ولا دخل للعمل عقلا فى ذلك ، كما هو مذهب الأشعرية(٦) ، فإن الصوفية أيضاً قد بحثوا فى علاقة العمل بالولاية ، وهل تثمر المجاهدة ، وكثرة الأعمال الهداية والقرب من الله ، وتكون الولاية

١ - البغدادى : الفرق بين الفرق ص ٧٣ .
٢ - الشهرستانى : الملل والنحل ج ١ ص ١٢٥ .
٣ - المرجع السابق .
٤ - أبو العلا عفيفى : التصوف : الثورة الروحية ص ٣٠٩ .
٥ - الشهرستانى : الملل والنحل ج ١ ص ٥٠ .
٦ - المرجع السابق ص ٩٢ .

جزاء وفاقاً لما بذله العبد منها ، أم أن ذلك راجع إلى فضل الله ومنته[1] ، وهو الذى وعد بهداية المجاهدين فيه .

ثم قضية أخرى كان لها شأنها بين علماء الكلام ، ولها جذورها البعيدة فى النفس الإنسانية بعامة ، تلك هى قضية القدر ، وإذا أوجب الإسلام الإيمان بالقدر خيره وشره من الله ، فإنه لم يسلب الإنسان إرادته ، ولم يجرده من اختياره ، وربما حصل الخلط بينهما ، فادى إلى إثارة مناقشات حامية ، وقد بدأ معبد بن عبد الله الجهنى بالبصرة القول بحرية الإرادة ، وإثبات الاختيار ، وزعم أنه لا قدر ، وأن الأمر أنف ، وتابعه على ذلك غيلان الدمشقى ، كما قالت المعتزلة بحرية الإرادة الإنسانية ، وفى مقابل ذلك قام جهم بن صفوان من الجبرية الخالصة — على حد قول الشهرستانى — فلم يثبت للعبد فعلا ولا قدرة على الفعل أصلا ، ولا إرادة ولا اختياراً ، ورأى أن الأفعال تنسب إلى العبـــد على سبيل المجاز ، وكل من الاتجاهين يمثل جانباً من جوانب الحيرة الإنسانية فى حل هذا اللغز القديم ، ولسنا الآن بصدد البحث عن سير هذه القضية وكيف انتهت بين الفريقين المتنازعين ، ولكننا نريد أن نصل إلى أن مثل هذه القضية قد أثير أيضاً بين المتصوفة فى شأن الولاية ، والولاية — ولا شك — جزئية من جزئيات هذه القضية الكلية ، فهل تكتسب الولاية اكتساباً ، وتقتنص اقتناصاً ، عن طريق الجهد والعمل وبذل ما فى الوسع اقتداراً واختياراً ؟ أم أن الأمر راجع أولا وأخيراً إلى الإرادة الإلهية دون أدنى علاقة بالإرادة الإنسانية ؟ وهل هنالك أمر وسط يمكن به التوفيق بين الطرفين فى شأن الولاية ، كما حاول الأشعرية فيما بعد أن يحلوا الإشكال بمصطلح الكسب فى شأن أفعال العباد .

من كل هذا يمكن أن نلحظ خيطاً دقيقاً يربط بين كثير من المسائل التى تناولها علماء الكلام ، فمهدوا الطريق لكى يتناولها المتصوفة من بعدهم بصورة مماثلة فى موضوع خاص من موضوعات التصوف ، هو موضوع الولاية ، وسوف نرى كيف بدأت كل هذه المسائل تأخذ طابعها الخاص على أيديهم .

١ — أبو العلا عفيفى : التصوف الثورة الروحية ص ١٤٧ .

وقد ينبغى قبل أن نغادر هذه النقطة أن نلاحظ أن هذه القضايا التى أثارها الشيعة والمتكلمون ذات صلة وثيقة بما أوردناه – فيما سبق – من نصوص ، أو بأمثالها ، فليس من قضية من هذه القضايا إلا ترجع – بوجه ما – إلى نصوص قرآنية ونبوية ، وقد تكون هذه النصوص شركة أو قسمة بين الفرقاء ، إلا أنها هى الأصل الذى عليه يستندون ، وإليه يرجعون ويتحاكمون .

* * *

فإذا أردنا الانتقال إلى محيط الصوفية ، بعـد أن امتازت حركتهم واستقلت لنعرف كيف ظهرت هذه الأفكار ، والمظاهر التى اتخذتها ، وكيف تطورت أو تدرجت إلى أن وصلت إلى ما وصلت إليه عند الحكيم – علماً بأن الحكيم يشغل القرن الثالث منذ بدايته تقريباً – لوجدنا الأمر أصعب مما نتصور . فالولاية – كما أشرنا – هى لب التصوف ، ولا يتصور متصوف مخلص فى تصوفه لا يهتم بهذه الناحية – قصداً أو بدون قصد ، ظاهراً أو باطناً – ولذلك لا تخلو إشاراتهم وأحاديثهم عن صلة ما بالولاية فى ناحية من نواحيها المتعددة ، فقد كانت قاسماً مشتركاً بينهم ، يتناولها كل منهم ، حسب وقته وحاله ، ومع أنه يقل جداً أن تذكر الولاية صراحة فى هذه الإشارات أو فى هـذه الأحاديث .

ولأن الصوفية لم يعنوا بتدوين علمهم وآرائهم إلا فى مرحلة متأخرة ، ومعظم ما نجده لهم فى مرحلتهم الأولى شذرات ومقتطفات وأقاصيص ، وهى وإن كانت تحمل إشارات قوية إلا أنها تخلو من التفاصيل اللازمة للوضوح ، فوق أن هذه الشـذرات التى كانت تقال عرضاً حسب الأوقات ، وتنقل عفواً حسب المذاكرات ، لا يسهل إيجاد الصلة بينها بحيث يخرج من مجموعها ما يشبه فكرة متكاملة ذات تحديد ، وكثيراً ما نرى رأيين مختلفين لنفس الشخص فى قضية واحدة وليس ذلك راجعاً لاختلاف الشخصية وتغيرها بقدر ما هو راجع لاختلاف الوقت والمناسبة مما يغير من وجه القضية ، فإذا اجتمع قولان فى قضية واحدة ، وأمكن الربط بينهما فقد يمكن الخروج بوجهة نظر متكاملة – وإن تكن مجملة – فى هذه القضية ، أما إذا لم نجد إلا قولا واحداً أو أقوالا غير مستوفية ، إما لأن الصوفى

نفسه لم تصادفه مناسبة أخرى للحديث عن هذه القضية من جوانبها الأخرى ، وإما لأنه قلب هذه الوجوه ، ولم تنقل عنه ، وإما لأنها نقلت ، ولم نطلع عليها ، فقد نجازف بالقول بأن هذا الصوفى أو ذاك لم يتعرض لجوانب هذه القضية أو تلك بمثل ما تعرض لها فلان أو فلان ، على أن عدم التعرض فى نفسه غير كاف كدليل على عدم المعرفة بها ولو إجمالا .

ثم لأن مثل هذه القضايا إذا أمكن الربط بينها لا تكاد تؤلف نظرية متكاملة فى الولاية تشمل سائر نواحيها أو معظم جوانبها الرئيسية ، اللهم إلا إذا تكلف الناظر أو الباحث أن يستخرج من مجموعها لدى مجموع الصوفية مثل هذه النظرية ، فإن مجموع أحاديثهم وما وصل إلينا من إشاراتهم يمس كثيراً من جوانب هذه النظرية ، بحيث يمكن القول بأن بذور نظرية الولاية كانت مبعثرة فى أقاويلهم ، موزعة بين أعلامهم ، لكنهم لم يقصدوا إليها ولم يتجهوا نحو استيفائها ، بل تحدثوا عن قضاياها عرضاً حسب واردات الأوقات ، وغلبة الأحوال .

لذلك لم يكن معظم هذه القضايا يذكر تحت هذا العنوان ، وقلما ورد لفظ الولاية فيها صراحة ، بل كانت ترد تحت العنوان العام للتصوف ، فلما تكاملت للنظرية عناصرها ، ونمت قضاياها ، كان الحكيم الترمذى أول من توجه هـذه الوجهة ، فوضعها بعناصرها ومكوناتها تحت عنوانها الصريح « الولاية » ، وتمكن بذلك من أن ينظر إليها بنظرة شاملة يستوعب فيها ويستوفى ، وكان هذا أمراً طبيعياً وتدرجاً منطقياً ، إذ تثار القضايا فى أول الأمر منفصلة ، قضية بعد قضية ، وما تزال هذه القضـايا تتواءم وتتكامل بالمقارنة والتمحيص حتى تنمو نمواً كافياً يخرجها إلى حيز الوجود فى مستوى النظريات .

لهذا كله يصعب علينا ونحن نرافق تطور هذه الفكرة منذ بدايتها أن نجزم بأن هذه الصورة التى نقدمها هى صورة التطور الواقعى لها ، خاصة وقد ذكرنا أنها كانت أمراً شائعاً بين المسلمين كحال من أحوالهم لا يحتاجون إلى تمييزه ، وأن الحاجة إنما مست إلى تمييزه فى العصور المتأخرة عن الصدر الأول من الصحابة ومن التابعين ، لكننا نستطيع أن نقول إنها صورة تقريبية ، بعـد أن نتابعها حسبما

اطلعنا عليه من نصوص ، فقد رأى الصوفية كيف حاول الشيعة أن يقصروا الولاية على طائفة خاصة ، ويقرنوا بينها وبين الإمامة السياسية ، ويتناولوا كثيراً من قضاياها على هذا الأساس ، فأعادوا فتح بابها لعامة المؤمنين ، كما تفتحت أبواب جديدة للنظر ، بعد المناقشات والمناظرات الكلامية المختلفة التى يتطرق الكلام منها إلى الولاية ، فتناولوها من هذه الناحية بالبحث والتمحيص .

ولكى يسهل علينا تناول الموضوع ، فسوف نتناول عناصره بالتتبع ، ونبدأ بأساس النظرية ، وهى اختصاص الله سبحانه وتعالى لبعض عباده ، وتفضيله بعضهم على بعض بما شاء من فضله ، وهى فكرة دينية ثابتة ، فعلى أى أساس تقوم ؟ هل هو محض اختيار من الله ؟ لا دخل لإرادة العبد وعمله فيه ؟ أم هو جزاء وفاق لمحض جهد العبد وإرادته ؟ أم أن الأمر قسمة بينهم ؟ فمنهم من اجتباه الله بمحض المشيئة ، ومنهم من اختصه بجهاده وعمله ؟ أم لا بد من تطابق الاثنين المشيئة الإلهية وجهاد العبد حتى تتم الولاية ؟ نحن نجـد أن قدماء الصوفية قد تعرضوا لذلك ، فالفضيل بن عياض[1] (١٨٧ هـ) ومعروف الكرخى[2] (٢٠٠ هـ) يشيران إلى أنها فضل ومنة من الله ، وإن يكن كلامهم لا يخلو من إشارة إلى الجهد والعمل ، بينما يشير إبراهيم بن أدهم (١٦٠ هـ) إلى الناحيتين معاً ، ويرى أنها قد تكون بالمنة ، كما حدث له نفسه ، حينما هتف به الهاتف وهو فى رحلة الصيد[3] ، وقد تكون بالجهد ، كما روى القشيرى[4] أنه قال لرجل فى الطواف : اعلم أنك لا تنال درجة الصالحين حتى تجوز ست عقبات ، أولاها : تغلق باب النعمة ، وتفتح باب الشدة ، والثانية : تغلق باب العز ، وتفتح باب الذل ، والثالثة : تغلق باب الراحة وتفتح باب الجهد ، والرابعـة : تغلق باب النوم ، وتفتح باب السهر ، والخامسة : تغلق باب الغنى ، وتفتح باب الفقر ، والسادسة : تغلق باب الأمل ،

---

١ — انظر الرسالة القشيرية ص ٩ ، وطبقات الصوفية للسلمى ص ١٠ .
٢ — انظر الرسالة القشيرية ص ١٠ ، وطبقات الصوفية للسلمى ص ٨٩ .
٣ — انظر الرسالة القشيرية ص ٨ .
٤ — انظر الرسالة القشيرية ص ٩ .

وتفتح باب الاستعداد للموت . كما نجـد عنده ناحية بالغة الأهمية ، تلك هي إشارته إلى ضرورة إسقاط المشيئة وترك التدبير من جانب العبد ، وذلك بالإضافة إلى بذل الجهد ، قال لأخ له في الله : إن كنت تحب أن تكون لله ولياً ، وهو لك محباً ، فدع الدنيا والآخرة ، ولا ترغبن فيهما ، وفرغ نفسك منهما ، وأقبل بوجهك على الله ، يقبل الله بوجهه عليك[1] .

فإذا انتقلنا إلى القرن الثالث وجدنا ذا النون المصري (٢٤٥ ﻫ) وأبا يزيد البسطامي (٢٦٠ ﻫ) وأبا القاسم الجنيد (٢٩٧ ﻫ) يشيرون إلى الطريقين معاً ، بمعنى أن هنالك أولياء نالوا ولايتهم بمحض المنة الإلهية ، وآخرين أدركوا بالجهد والعمل ، وتظهر هنا ناحية جديدة ، هي مقارنة أبي القاسم الجنيد بين الولي الذي نال ولايته ببذل الجهد ، والذي نالها بطريق المنة ، يقول : باب كل علم نفيس جليل بذل المجهود ، وليس من طلب الله ببـذل المجهود كمن طلبه عن طريق الجود[2] ، ويبدو أن هذا الموقف في تفضيل من نال ولايته من طريق الجود على من نالها من طريق بذل المجهود هو الموقف الذي يميـل إليه السابقون له ، وإن لم نعثر لهم على نص صريح في ذلك ، ومع ذلك فهو يعطي للجهد والعمل أهمية كبرى ، بينما يحل لدى الآخرين في الدرجة الثانية ، فيراه أبو سليمان الداراني (٢١٥ ﻫ) مثلا علامة على رضى الله أو على سخطه[3] ، بينما نرى في قول أبي سعيد الخراز (٢٧٧ ﻫ) : من ظن أنه ببذل الجهد يصل إلى مطلوبه فمتعن ، ومن ظن أنه بغير الجهد يصل فمتمن[4] ، إشارة إلى أن الولاية تكون ثمرة لارتباط الجانبين معاً ، فقد يوجد الجهد ، ولا توجد المنة ، ولكن المنة لا تكون إلا حيث يكون الجهد ، وبذل المجهود لا يوجب الولاية ، لكن إهماله العمل يسقطه عن نظر العناية .

---

١ — أبو نعيم : الحلية جـ ١ ص ٨٢ والملحق التاريخي بذيل كتاب ختم الأولياء ص ٤٥٢ نشر الدكتور عثمان يحيى .

٢ — السلمي : طبقات الصوفية ص ١٥٧ .

٣ — السراج : اللمع ص ٥٩ .

٤ — القشيري : الرسالة ص ٥ .

أما يحيى بن معاذ الرازى (٢٥٨ هـ) وسهل التسترى (٢٧٣ إلى ٢٩٣ هـ) فيريان ما رآه إبراهيم بن أدهم من قبل ، حيث يوصيان فى هذا الصدد بترك المشيئة أيضاً ، يقول يحيى بن معاذ : ما دام العبد يتعرف فيقال لا تختر شيئاً ، ولا تكن مع اختيارك حتى تعرف ، فإذا عرف وصار عارفاً فيقال له : إن شئت اختر ، وإن شئت لا تختر ، لأنك إن اخترت فباختيارنا ، وإن تركت الاختيار فباختيارنا تركت الاختيار[1] : ويقول سهل التسترى : ذروا التدبير والاختيار فإنهما يكدران على الناس عيشهم[2] ، وسئل أى منزلة إذا قام العبد بها قام مقام العبودية ؟ قال : إذا ترك التدبير والاختيار[3] .

ومع أنهم أسقطوا اعتبار قيمة العمل ، ولم ينظروا إليه ، فلم أطلع على واحد منهم يقول بإسقاط التكاليف ، أو التقليل من أهميتها ، ولعل الموقف الذى روى عن الجنيد بهذا الصدد يعبر عنهم ، فقد قال رجل للجنيد : من أهل المعرفة أقوام يقولون : إن ترك الحركات من باب البر والتقوى ، فقال الجنيد : إن هذا قول قوم تكلموا بإسقاط الأعمال ، وهو عندى عظيم ، والذى يسرق ويزنى أحسن حالا من الذى يقول هذا ، فإن العارفين بالله أخذوا الأعمال عن الله . وإلى الله رجعوا فيها ، ولو بقيت ألف عام لم أنقص من أعمال البر ذرة[4] ، وبذلك رفضوا رفضاً قاطعاً ما قال به بعض غلاة الشيعة ، وأصلوا أصلا لكل من جاء بعدهم من الصوفية ، يصبح الأمر معه واضحا لكل ذى عينين .

أما العصمة التى أوجبها الشيعة لإمامهم . فيبدو أن الصوفية حينئذ لم يأخذوها كما هى ، أو لعلهم لم يصدروا عنها إطلاقاً ، لأن وجهة نظرهم فى حفظ الولى تختلف تماماً عما يعرفه المسلمون فى عصمة النبى ، بله ما أضافه الشيعة إليها ، من كونها موروثة بالتعدية من إمام إلى إمام ، ومعظم القائلين بها من الصوفية يميلون بها ناحية

---

١ — السهروردى : عوارف المعارف ٣٣٧ .

٢ — السلمى : طبقات الصوفية ص ٢٠٩ ، وأبو نعيم : الحلية جـ ١٠ ص ٢٠١ .

٣ — السهروردى : عوارف المعارف ص ٣٣٧ .

٤ — القشيرى : الرسالة ص ١٥٦ .

معنوية ، ولا يوجبونها ، بل يعتبرونها خصوصية يخص الله بها من يشاء ، وإن كانوا يميلون إلى شمولها لكافة الأولياء ، فقد روى الفضيل بن عياض (١٨٧ هـ) عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « يقول الله تعالى للدنيا : يا دنيا مرى على أوليائى ولا تحلولى لهم فتفتنيهم »[١] ، وقال إبراهيم بن أدهم رواية عن رجل من أهل الإسكندرية ، يقال له أسلم بن يزيد الجهنى ، قال : إذا كان محتملا للمكاره أورث الله قلبه نوراً ، قلت : وما ذلك النور ؟ قال : سراج يكون فى قلبه يفرق به بين الحق والباطل والناسخ والمتشابه[٢] ، ويقول أبو سليمان الدارانى (٢١٥ هـ) : لا يزهد فى شهوات هذه الدنيا إلا من وضع الله فى قلبه نوراً يشغله دائماً بأمور الآخرة[٣] . ويقول أحمد بن أبى الحوارى (٢٣٠ هـ) : انقطع إلى الله . . . . . . فإذا كان كذلك كان له من الله (عوناً – كذا) حتى يرده إلى طاعته ظاهراً وباطناً[٤] . أما أن تأخذ مظهراً مادياً محسوساً ، فكما ورد عن بشر الحافى (٢٢٧ هـ) والحارث بن أسد المحاسبى (٢٤٣ هـ) وأبى تراب النخشبى (٢٤٥ هـ) ويحيى بن معاذ الرازى (٢٥٨ هـ) من أن أيديهم كانت تقصر بصورة أو بأخرى عن الحرام ، أو عما فيه شبهة ، ويفرق أبو العلا عفيفى[٥] بين عصمة النبى وحفظ الولى بأن عصمة النبى راجعة إلى أمر يخلقه الله فى النبى يكون له مناعة من العصيان ، أما الولى فمثل سائر الناس لكن الله يحفظه من المعصية بنور يقذفه فى قلبه ، فيهديه ، ويصرفه عنها ، فلو لم يتبع هذا النور لسقط فريسة المعصية ، ولا يمنع ذلك من كونه محفوظاً بأنوار الولاية ، لذلك نجدهم يتحدثون عن ارتكاب الذنوب والمعاصى بالنسبة للولى ، وهل يقدح ذلك فى ولايته ، ويسقطه عن درجته ، أم لا يؤثر فيها ، ويتداركه الله برحمته وتوبته ،

---

١ – السلمى : طبقات الصوفية ص ٩ .

٢ – المرجع السابق ص ٣٣١ .

٣ – نيكلسون فى كتابه : فى التصوف الإسلامى ص ٦ ترجمة أبى العلا عفيفى نقلا عن تذكرة الأولياء ج ١ ص ٢٣٢ .

٤ – أبو نعيم : الحلية ج ١٠ ص ٨ .

٥ – التصوف الثورة الروحية ص ٣٠٠ .

ويتشدد بعضهم أمثال أبي سليمان الداراني ، وحمدون القصار (٢٧١ هـ) وسهل التستري فيرون أن الولاية رهن ببقاء الطاعة ، وأن الكبيرة إذا خطرت ببال الولي سقطت عنه الولاية[١] ، ويرى آخرون أن الولاية لا ترتفع بارتكاب المعصية ما دام ينزع عنها ولا يصر عليها ، كما هو رأى الحارث المحاسبي وأبي القاسم الجنيد[٢] ، وقد روى القشيري[٣] أنه قيل للجنيد : العارف يزنى يا أبا القاسم ؟ فأطرق ملياً ثم رفع رأسه وقال : «وكان أمر الله قدراً مقدوراً» (الأحزاب : ٣٨) ، على أن هذا التساهل أو التشدد إنما هو من الناحية النظرية العقلية فحسب ، أما من الناحية الواقعية والعملية ، فلا يكادون يتساهلون حتى فى الآداب الشرعية ، فقد روى أن أبا يزيد قال لبعض أصحابه : قم بنا ننظر إلى هذا الرجل الذى قد شهر نفسه بالولاية ، وكان رجلا مقصوداً ، مشهوراً بالزهد ، فمضينا إليه ، فلما خرج من بيته ودخل المسجد رمى ببصاقه تجاه القبلة ، فانصرف أبو يزيد ولم يسلم عليه ، فقال : هذا غير مأمون على أدب من آداب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فكيف يكون مأموناً على ما يدعيه من مقامات الأولياء والصديقين[٤] ، وكما لاحظنا من قبل نجد أن هذه القضية صورة لقضية أخرى فى علم الكلام ، هى إيمان مرتكب الكبيرة .

ويمكن لنا الآن أن ندخل فى جانب آخر ، لنلاحظ أن الزهد فى متع هذه الحياة الدنيا ، والتوكل على الله فى كافة الشئون ، من أبرز التعاليم الإسلامية ، برزت من الناحية النظرية فى نصوص القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة ، وبرزت من الناحية العملية فى حياة الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته رضى الله عنهم ، ولسنا فى حاجة أبداً لإثبات هذا الأصل فى مقابل بعض الدعاوى التى تعود بها إلى مصادر أخرى غير الإسلام ، ومن شأن المبادئ الأساسية أن تستتبع

---

١ — المرجع السابق ص ٣٠١ — ٣٠٢ .
٢ — المرجع السابق ص ٣٠١ .
٣ — الرسالة ص ١٧٥ .
٤ — السراج : اللمع ص ١٤٤ .

عند التطبيق قضايا جزئية ، قد تكون من الأهمية بحيث تصبح رأساً مستقلا ، ومن ذلك ما نتعرض له الآن ، فقد اشترك الزهد والتوكل معاً فى إثارة قضية أخرى ، أصبحت فيما بعد ذات أهمية خاصة ، تلك هى قضية الكسب .

لقد كان الزهد يمارس بصورة معتدلة ، تتناسب مع ما كان عليه المسلمون فى بدء أمرهم من قلة فى ذات اليد ، فلما أقبلت الدنيا عليهم ، وانغمس البعض فيها حتى شحمتى أذنيه ، وجدنا على الطرف الآخر قوماً يبالغون فى زهدهم ، ويستقصون دواعيه ومظاهره ونتائجه ، حتى سهل عليهم القول بالزهد فى الدنيا بأسرها ، لكراهتهم لها بكل ما فيها ومن فيها ، ذكر القشيرى[1] أن الحسن البصرى قال : الزهد فى الدنيا أن تبغض أهلها وتبغض ما فيها ، وحتى نفوا وجود الزهد على الحقيقة ، إذ لا يكون الزهد إلا فى حلال مرغوب ، ومثل ذلك لا وجود له عندهم ، قال أبو حفص : الزهد لا يكون إلا فى الحلال ، ولا حلال فى الدنيا فلا زهد[2] ، ولقد أدت هذه المبالغة فى نظرتهم إلى الزهد إلى اكتفائهم بأقل القليل أو بما دون الكفاية ، وعود الكثيرون منهم أنفسهم على البقاء أياماً ، تكثر أو تقل ، دون طعام أو شراب[3] ، لكنه مهما تصل بهم درجة الزهد ، لا بد أن يصلوا إلى وقت يحتاجون فيه إلى ما يسد رمقهم ، ويبقى أنفاسهم ، وهم إذا أهملوا — زهداً — طلب ما يزيد عنه ، فلا بد لهم من الحصول عليه ، فكيف يتم لهم ذلك ؟ هنا يأتى التوكل ، ليأخذ دوره فى توجيههم ، ولم يكن التوكل يتعارض عند المسلمين الأول مع الاضطراب والحركة والسعى ، لكنه مع مرور الوقت ، ومع المبالغة والتدقيق أصبح ينظر إليه فى أول مقاماته ، كما يروى القشيرى[4] عن سهل ابن عبد الله ، بحيث يكون العبد بين يدى الله عز وجل كالميت بين يدى الغاسل ، يقلبه كيف شاء ، لا يكون له حركة ولا تدبير ، فهل يتفق ذلك والقيام بطلب

---

١ — الرسالة ص ٦١ .
٢ — الرسالة القشيرية ص ٦١ .
٣ — انظر مثلا باب الجوع وترك الشهوة ص ٧٢ من الرسالة القشيرية .
٤ — المرجع السابق ص ٨٣ .

الكسب ؟ أم أن طلب المعاش يتعارض مع الثقة المطلقة فى الله ، والاعتماد الكامل عليه ؟ لقد وجدنا من يقتصد ، فلا يرى هنالك تعارضاً بين طلب الكسب والتوكل ، وبالتالى لا يرى طلب المعاش قادحاً فى الولاية ، ووجدنا من يتشدد ، مع تفاوت فى درجات هذا التشدد ، إلى أن يصل إلى ذمه ، وإسقاط رتبة من يقوم به .

وإذا ضربنا صفحاً عن ذكر الصدر الأول من المسلمين ، ووصلنا إلى الوقت الذى بدأت تثار فيه هذه القضية ، وجدنا إبراهيم بن أدهم ، يقوم بطلب الرزق ؛ ويعبر عن الكسب بقوله : عليك بعمل الأبطال : الكسب من الحلال ، والنفقة على العيال[١] . ثم بدأ التشدد يظهر فى أقوال غيره شيئاً فشيئاً ، فيقول الفضيل بن عياض : أبى الله أن يجعل أرزاق المتقين إلا من حيث لا يحتسبون[٢] ، فإذا وصلنا إلى شقيق البلخى (١٩٤ هـ) وجدنا الأمر يزداد تدقيقاً ، وقد تعرض أبو العلا عفيفى لهذه النقطة ، ويحسن أن نورد هنا وجهة نظره ، يقول : « فنرى شقيقاً البلخى المتوفى سنة ١٩٤ هـ وهو من أفضل تلامذة إبراهيم بن أدهم يفيض فى الكلام عن التوكل الصوفى ، والرجوع إلى الله فى كل شىء . . . . . .

« يرى شقيق أن التوكل معناه « طمأنينة النفس إلى موعود الله » ، فإذا أردت أن تعرف مقدار صدق الزاهد فى توكله ، فانظر بأى الأمرين يأخذ ، أبما وعده الله ، أو بما وعده الناس ؟ وإذا كان الرجل لا يستطيع أن يزيد فى حياته ، أو يغير من طبعه ، فكيف يستطيع أن يزيد فى رزقه ؟ ولماذا يتعب نفسه فى اقتناص أشباح زائلة ؟ أو يتكالب على المكاسب التى قلما تخلص من الشبهات ؟ أدت هذه الفكرة العميقة فى الجبرية بشقيق إلى القول بالتسليم المطلق لإرادة الله ، والإذعان التام لقضائه وقدره ، والتعطيل التام للإرادة الإنسانية ، والرضا التام بما هو مقدر فى علم الله ، وكان من نتائجها قولان ، كان لهما أثرهما البالغ فى تطور

---

١ — السراج : اللمع ص ٢٦٠ .
٢ — السلمى : طبقات الصوفية ص١٤ وهو بذلك يشير إلى الآية الكريمة فى سورة الطلاق « وَمَنْ يَتَّقِ اللهَ يَجْعَل لَهُ مَخْرَجاً وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لا يَحْتَسِبُ » .

التصوف بعد عصر شقيق : أولهما : ترك الكسب ، لأن كل المكاسب مسممة ، وثانيهما : تفضيل الفقر على الغنى »[1] ، وقد أفاض شقيق فى هذه المعانى ، ولكنى أود أن أورد نصين نقلهما له السلمى فى طبقاته[2] ، يتبين منهما كيف يرى أنه ينبغى للمرء أن لا يأخذ إلا عند ما يخشى أن يكون عاصياً بالترك ، وذلك إنما يكون عند حالة الاضطرار التى تبيح تناول الميتة ، فقد روى شقيق بسنده عن أنس رضى الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « من أخذ من الدنيا من الحلال حاسبه الله به ، ومن أخذ من الدنيا من الحرام عذبه الله به » ، وسئل : « بأى شىء يعرف الرجل أنه أصاب القلة ؟ قال : بأن كل شىء يأخذه من الدنيا ، يأخذه فى حالة يخاف — إن لم يأخذه — أن يأثم » ، وقد نشر هذه المقالة من بعد تلميذه حاتم الأصم (٢٣٧ هـ) وأحمد بن خضرويه (٢٤٠ هـ) ، ومحمد بن الفضل البلخى (٣١٩ هـ) ، وأما أبو سليمان الدارانى (٢١٥ هـ) فإنه مع إسقاطه درجة من يسافر فى طلب معاشه ، لا يرى له أن يتفرغ للعبادة ، بينما يتولى غيره أمر معاشه . روى ابن الجوزى[3] عنه أنه قال : « إذا طلب الرجل الحديث ، أو سافر فى طلب المعاش أو تزوج فقد ركن إلى الدنيا ، وروى عنه أبو نعيم[4] قوله : « ليس العبادة عندنا أن تصف قدميك وغيرك يفت لك ، ولكن ابدأ برغيفيك فأحرزهما ثم تعبد » ، ويتخذ ذو النون من طلب العارف المعاش دليلا على أنه لا شىء[5] ، كذلك الأمر عند أبى تراب النخشبى ، فقد ذكر القشيرى « أنه نظر إلى صوفى من تلامذته قد مد يده إلى قشر بطيخ ، وقد طوى ثلاثة أيام ، فقال له : تمد يدك إلى قشر البطيخ ! ! أنت لا يصلح لك التصوف ، إلزم السوق » ، ويظل الأمر على مثل هذا التشدد ، ثم يبدأ فى التراخى ، ويعود إلى شىء من الاعتدال بعد ذلك ،

١ — الملامتية والصوفية ص ٣١ — ٣٢ .
٢ — ص ٦٢ — ٦٤ .
٣ — تلبيس إبليس ص ٢٨٥ .
٤ — الحلية جـ ٩ ص ٢٦٤ .
٥ — السراج : اللمع ص ٢٦١ .

ولعله يبدأ عند سهل التسترى « التوكل حال النبي صلى الله عليه وسلم ، والكسب سنته ، فمن بقى على حاله فلا يتركن سنته »[1] .

ومن شأن الزهد الكامل ، والتوكل الصادق ، أن يتركا النفس خالية من المشاغل ، وحينئذ يصبح القلب صافياً من الشوائب التى تحول بينه وبين المعرفة : وهى من أعز مطالب المريدين ، وأبرز علامات الواصلين ، ولقد قيل لأبى يزيد ، بماذا وجدت المعرفة ؟ فقال : ببطن جائع ، وبدن عار ، فإذا استطاع المرء أن يتخلص من آفات نفسه ، ويتجرد من أوهام حسه ، ويصفى قلبه وسره لمناجاة ربه ، حتى طالعه الله بأنواره ، وكشف له حجب أستاره ، وأفشى له بعض أسراره ، فيما يجريه من تصاريف أقداره ، فقد أصبح عارفاً ، ونال من المعرفة على قدر صفاء قلبه واستنارته ، وإنه لا يكاد يخلو حديث صوفى عن الإشارة إلى هـذه المعانى ، على اختلاف العبارات ، حسبما يقع لكل من المشاهدات .

ومع أن المقصود من المعرفة هو معرفة الله سبحانه وتعالى بأسمائه وصفاته معرفة قلبية تكون لها شواهد وعلامات فى نفس العارف حسبما يقتضيه وقته وحاله ، إلا أن هذا المعنى قد توسع فيه ، وأصبح يشتمل على لواحق أخرى مثل تحصيل علم لدنى ، أو كشف معنى باطنى ، أو إدراك غيب ، أو قوة فراسة ، أو ما شاكل ذلك من هذه الأمور . وقد ذكرنا — من قبل — ما قاله إبراهيم بن أدهم من أن صفة أولياء رب العالمين نور فى القلب يعرفون به الحق والباطل ، والناسخ والمتشابه[2] ، أما معروف الكرخى فيراه علماً لدنياً ، حيث يتولى الله تعليم عبده ما يشاء ، يقول : « توكل على الله حتى يكون هو معلمك ومؤنسك ، وموضع شكواك ، فإن الناس لا ينفعونك ولا يضرونك »[3] ، كذلك كان يراه أبو سليمان الدارانى فيضاً وكشفاً وحدة فراسة ، يقول : « إن الله قد يكشف للعارف وهو نائم فى فراشه من السر ، ويفيض عليه من النور ما لا يكشفه للقائم

---

١ — القشيرى : الرسالة ص ٨٤ .
٢ — السلمى : طبقات الصوفية ص ٣٢ .
٣ — المرجع السابق ص ٨٧ .

فى صلاته ، وإذا استيقظت فى العارف عين قلبه نامت عين جسده ، لأن العارف لا يرى سوى الحق »[1] ، ويقول : « إذا اعتقدت النفوس على ترك الآثام ، جالت فى الملكوت ، وعادت إلى ذلك العبد بطرائف الحكمة ، من غير أن يؤدى إليها عالم علماً »[2] ، وكان يسمى أحمد بن عاصم الأنطاكى : جاسوس القلوب ، لحدة فراسته[3] ، وهذه الفوائد كما تنكشف للعارف فى نومه تنكشف له فى يقظته ، كما يقول أحمد بن أبى الحوارى : « إن الله إذا أحب قوماً أفادهم فى اليقظة والمنام ، لأنهم طلبوا رضاه فى اليقظة والمنام »[4] .

أما الحارث المحاسبى فيحسن أن نورد له قطعة قصيرة جامعة من كتاب الحلية[5] ، يقول : « فقال السائل : رحمك الله ، صف لى من علامات وجود قلبه (قلب من أحبه الله) قال : محبوسة يا فتى فى سر الملاطفة ، مخصوصة بعلم المكاشفة ، مقلبة بتنعم النظر فى مشاهدة الغيب ، وحجاب العز ، ورفعة المنعة ، فهى القلوب التى أسرت أوهامها بعجيب نفاذ إتقان الصنع ، فعندها تصاعدت المنى ، وتواترت على جوارحها فوائد الغنى ، فانقطعت النفوس عن كل ميل إلى راحة ، وانزعجت للهموم ، وفرت من الرفاهة ، فنعمت بسرائر الهداية ، وعلمت طريق الولاية ، وغذيت من لطيف الكفاية ، وأرسلت فى روضة البصيرة وأحلت القلوب محلا نظرت فيه بلا عيان ، وجالت بلا مشاهدة ، وخوطبت بلا مشافهة ، فهذا يا فتى صفة أهل محبة الله ، من أهل المراقبة والحياء والرضا والتوكل » .

ويمضى الركب — بعد ذلك — فى نفس الطريق من سرى السقطى الذى

---

١ — نيكلسون : فى التصوف الإسلامى ص ٦ نقلا عن تذكرة الأولياء . ترجمة أبى العلا عفيفى .

٢ — أبو نعيم : الحلية جـ ١ ص ١٤ .

٣ — القشيرى : الرسالة ص ١٩ .

٤ — السلمى : طبقات الصوفية ص ١٠١ .

٥ — أبو نعيم : جـ ١٠ ص ٩٩ — ١٠٠ .

يناجى الله بقوله « اللهم مهما عذبتنى بشىء ، فلا تعذبنى بذل الحجاب »[1] ، إلى أبى يزيد البسطامى الذى يأسى للمحدثين قائلا « مساكين ! أخذوا علمهم ميتاً عن ميت ، وأخذنا علمنا عن الحى الذى لا يموت »[2] إلى أبى القاسم الجنيد الذى وصف العارف لسائله بأنه « من نطق عن سرك وأنت ساكت » .

وقبل أن نغادر هذه الناحية ، نشير إلى أن تصريحاتهم تتجه اتجاهاً واضحاً وصريحاً نحو تقرير أن ما يجده العارف بطريق الكشف والإلهام لا يمكن أن يناقض أو يخالف قواعد الشرع الظاهرة ، وإلا كان زائفاً غير مقبول ، يقول أبو سليمان الدارانى : « ربما تنكت الحقيقة قلبى أربعين يوماً ، فلا آذن لها أن تدخل قلبى إلا بشاهدين من الكتاب والسنة »[3] ، وتعزى إلى ذى النون وسرى السقطى العبارة الآتية مع اختلاف قليل فى الصياغة « علامة العارف ثلاثة ، لا يطفىء نور معرفته نورَ ورعه ، ولا يعتقد باطناً من العلم ينقض عليه ظاهراً من الحكم ، ولا تحمله كثرة نعم الله عز وجل على هتك أستار محارم الله »[4] ، ويقرر سهل ذلك بكل وضوح ، حيث يقول « كل وجد لا يشهد له الكتاب والسنة فباطل »[5] ، ومع هذا فقد ناقش ابن الجوزى[6] كثيراً من واقعاتهم ، بأنها تخالف صريح الأحكام الشرعية ، وليس لها مستند إلا وارداتهم الصوفية ، التى قرروا هم أنفسهم عدم صحة الاعتماد عليها وحدها ، ويتبين من ذلك صعوبة الاستمساك فى هذا الممر الملىء بالمزالق والمخاطر ، حيث لا يعتمد على قواعد عامة واضحة ، بل على تجارب روحية ، يمكن وصفها بأنها تجارب فردية ، لا تكاد تتفق فى كل نواحيها ، ولا يسهل لذلك التقريب فيها ، والتقعيد لها ، فمن لم

---

١ — أبو نعيم : الحلية جـ ١٠ ص ١٢٠ .
٢ — ابن الجوزى : تلبيس إبليس ص ٣١١ ، وانظر أيضاً نقده الحاد لهذه المقالة .
٣ — السراج : اللمع ص ١٤٦ .
٤ — القشيرى : الرسالة ص ١١ .
٥ — السراج : اللمع ص ١٤٦ .
٦ — تلبيس إبليس : مواضع متفرقة .

يلاحظ التطبيق الحرفى لقواعد الشريعة فى مثل هذه الأحوال ، فإنه قد لا يأمن العثار .

ولعل أقرب النواحى اتصالا بالمعرفة والعصمة هى ناحية الكرامة ، فالمعرفة والعصمة من أعظم الكرامات التى يختص الله بها أولياءه ، لكنها كرامة معنوية ، وإذا تصفحنا أحاديث هؤلاء القوم ، وجدناهم إنما يعولون على الكرامات المعنوية ، أكثر من الكرامات الحسية ، التى وقع الجدال حول ثبوتها بين المتكلمين ، بل ربما صرحوا بعدم العناية بها ، وعدوا وقوعها تأييـداً من الله ، لضعف يقين من وقعت على يديه ، بل ربما نظروا إليها نظرة خوف ، خشية أن تكون هى حظهم من الله ، أو حجاباً يقوم بينهم وبين غاياتهم ، أو استدراجاً من الله لهم ، جزاء على معصية أو غفلة وقعت منهم دون ملاحظة أو إدراك .

ومع كل ذلك ، فكم هى الأقاصيص التى حيكت حول الكرامات الحسية من خوارق العادات ، والتى قد يكون ذكرها من باب المبالغة فى رفعة شأنهم ، والتدليل على علو مقامهم ، وكثير منها — ولا شك — يحتاج إلى تمحيص ، وقد كان مثار التشكك لدى الكثير ، شأنها شأن كثير من المقالات الغريبة التى زينت بألفاظها المنمقة ، وتوشحت بغموضها المبهم ، ونسبت إلى أسماء ذات رصيد كبير من الشهرة لدى عامة المسلمين ، لتكون سلاحاً ذا حدين ، فإما أن تروج هذه المقالات عند المسلمين ، أو تنهار سمعة هؤلاء الأعلام المشهورين ، وتنهار معهم علومهم ، والنماذج الكريمة التى يمثلونها فى نفوس المسلمين .

وأياً ما كان الأمر ، فقد نسبت إلى الكثير منهم خوارق العادات ، ووصف الكثير منهم فى كتب التراجم بأنه صاحب كرامات ، وأكثر هذه الكرامات قبولا ما كان من باب إجابة الدعاء ، وبر القسم ، وقد روى عن معروف الكرخى أنه قال للسرى السقطى يوماً : « إذا كانت لك حاجة إلى الله فأقسم عليه بى »(1) ، ووصف بشر الحافى صنفاً من الفقراء بأنه من الروحانيين إذا سأل

---

١ — القشيرى : الرسالة ص ١٠ .

الله أعطاه ، وإن أقسم على الله أبر قسمه[1] ، ويقول ذو النون : قال الله تعالى : من كان لى مطيعاً كنت له ولياً ، فليثق بى ، وليحكم على ، فوعزتى لو سألنى زوال الدنيا لأزلتها »[2] ؛

ولن نحاول هنا ذكر شيء من هذه الكرامات التى تمتلىء بها الكتب الصوفية ، ولكنى سأشير إلى ما يشبه الإجماع منهم بأن هذه الكرامات لا يعول عليها ، وأن الكرامة الحقيقية هى ما كانت كرامة معنوية ، قد لا يدركها من وقعت له ، أو تكون ذات صلة برقيه الروحى فى مدارج السلوك إلى الله ، فإبراهيم بن أدهم يقول : الأخيار الأبرار يغضب الله لغضبهم ، ويرضى لرضاهم[3] ، وسرى السقطى يقول : لو أن رجلا دخل إلى بستان فيه من جميع ما خلق الله من الأشجار عليها جميع ما خلق الله من الأطيار ، فخاطبه كل طير منها بلغته ، وقال : السلام عليك يا ولى الله ، فسكنت نفسه الى ذلك ، كان فى يديها أسيراً[4] ، وأبو يزيد البسطامى يراها ألهية المبتدئين ، ويحذر منها أشد التحذير ، فيقول عن نفسه : كان فى بدايتى يرينى الحق الآيات والكرامات ، فلا ألتفت إليها ، فلما رآنى كذلك جعل لى إلى معرفته سبيلا[5] ، ويقول : الذى يمشى على الماء ليس بعجب ، لله خلق كثير يمشون على الماء ليس لهم عند الله قيمة[6] ، وعند ما قيل له : فلان يمشى فى ليلة إلى مكة ، قال بصراحة تهز : الشيطان يمشى فى ساعة من المشرق إلى المغرب فى لعنة الله[7] ، ولقد كان رجل يقال له عبد الرحمن بن أحمد يصحب سهل بن عبد الله ، فقال له يوماً : ربما أتوضأ للصلاة ، فيسيل الماء بين يدى قضبان

---

١ — السلمى : طبقات الصوفية ص ٤٧ ؛
٢ — أبو نعيم : الحلية جـ ٩ ص ٣٩٤ ؛
٣ — السلمى : طبقات الصوفية ص ٣٢ ؛
٤ — أبو نعيم : الحلية جـ ١٠ ص ١١٨ ، والقشيرى : الرسالة ص ١٧٥ ؛
٥ — السراج : اللمع ص ٤٠٠ ؛
٦ — أبو نعيم : الحلية جـ ١٠ ص ٣٩ ؛
٧ — القشيرى : الرسالة ص ١٨٠ ؛

ذهب وفضة ، فقال سهل : أما علمت أن الصبيان إذا بكوا يعطون خشخاشة ليشتغلوا بها[١] ، وأخيراً نذكر ما قاله سهل أيضاً ، والذى نعتبره معبراً عن وجهة نظر أكابر القوم حينئذ فيا يخص الكرامات ، قال : أكبر الكرامات أن تبدل خلقاً مذموماً من أخلاقك[٢] .

ومما هو غنى عن البيان أن القائلين بهذه الكرامات يردونها فى مصدرها إلى الله تعالى ، فهو الذى يسخر ما يسخر من القوى الكونية لمن يشاء من أوليائه ، إكراماً له ، وقد سخر الله الملائكة للقتال فى صفوف المؤمنين ، ونصر رسوله بالصبا ، كما نصره بالرعب مسيرة شهر ، ولم يرد ما يفيد حرمان أمة الرسول صلى الله عليه وسلم من مثل هذا ، ما داموا ملتزمين ما التزم به أوائلهم ، ولم نلاحظ فيما اطلعنا عليه أن أحداً قد ادعى لنفسه المقدرة استقلالا على تسخير أى قوة من قوى الطبيعة بطريقة خارقة ، اللهم إلا أن يكون ذلك من جانب المتألهين من غالية الشيعة ، مثل بيان بن سمعان التميمى ، وعبد الله بن عمرو بن حرب الكندى ، والمغيرة العجلى والشريعى والنميرى[٣] ، نعم قال الصوفية إنهم يستطيعون التصرف فى هذه القوى بمقتضى معرفتهم بالاسم الأعظم ، لكن فرق بين تفسير ذلك بأنه يتوسل إلى الله باسمه الأعظم ليقضى له حاجة أو يجيب له طلباً ، وبين القول بأنه يتصرف بقوة روحية مستقلة ، وأن هذا التصرف ليس من الله إكراماً له ، لأن هذا المعنى يتناقض مع القول بالتصرف بالاسم الأعظم ، لأن من يزعم أنه يتصرف بالاسم الأعظم ، وهو يقصد أنه يتصرف بقوته الذاتية استقلالا ، لا يكون فى الحقيقة متصرفاً بالاسم الأعظم بل يكون ملحداً بالاسم الأعظم ، لذلك لا نشارك القائلين به رأيهم ، وبالتالى لا نوافقهم على ما يعقدونه من صلة بين ذلك وبين بعض الآراء المزدكية التى

---

١ — القشيرى : الرسالة ص ١٨٠ .

٢ — نفس المصدر والصفحة .

٣ — راجع الملل والنحل للشهرستانى ، والفرق بين الفرق للبغدادى ، والتبصير فى الدين للأسفراينى .

كانت منتشرة فى خراسان[١] ، ويرجع القول بالاسم الأعظم الى فترة متقدمة ، فقد رويت أحاديث كثيرة بشأنها ، ونسبت أقوال إلى مجاهد وابن عباس وزين العابدين وغيرهم[٢] فى ما يكون الاسم الأعظم ، وقد نقل السيوطى إنكار جماعة ، منهم أبو جعفر الطبرى ، وأبو الحسن الأشعرى ، وأبو حاتم بن حيان ، وجود الاسم الأعظم ، باعتبار أنه لا يجوز تفضيل بعض أسماء الله على بعض[٣] ، أما فى محيط الصوفية فنجد الحسن البصرى (١١٠ هـ) يقول : اللهم مجمع الدعاء[٤] ، كما نجد ذكره فى سياحة إبراهيم بن أدهم فى بدء أمره حيث يروى أنه رافق رجلا فى البادية علمه اسم الله الأعظم ، ثم غاب عنه ، وقد تبين له فيما بعد أنه هو داود البلخى[٥] ، وقد روى لنا أبو نعيم[٦] عن ذى النون كيف أجرى اختباراً لرجل سأله أن يعلمه اسم الله الأعظم ، فلما وجده غير أمين صرفه عنه ، فأمر الاسم الأعظم ، وإجابة المتوسلين به كان شائعاً معروفاً ، عند المصدقين والمنكرين ، لكن الأمر لم يقتصر عند الصوفية على البحث فى اسم واحد ، بل تعداه إلى البحث فى الأسماء كلها ، سواء من ناحية معانيها من حيث ما ينبغى للمريد أن يستمده منها ، أو من ناحية خواصها من حيث حروفها إفراداً وتركيباً ، ونرى بوادر ذلك عند سهل بن عبد الله ، فقد نقل صاحب اللمع[٧] أنه قال : الألف أول الحروف ، وأعظم الحروف ، وهو الإشارة فى الألف ، أى الله الذى ألف بين الأشياء ، وانفرد عن الأشياء ، كما نشاهدها أيضاً عند أبى يزيد البسطامى ، ولعلهم يستندون فى ذلك إلى الحروف المقطعة فى أوائل بعض السور القرآنية الكريمة ، وقد تطور

---

١ — انظر مثلا أبا العلا عفيفى فى كتابه التصوف الثورة الروحية ٢٩٨ — ٢٩٩ ، والحسينى فى رسالته النزاع بين الصوفية والفقهاء ص ٢١٢ .

٢ — انظر السيوطى : الدر المنظم فى الاسم الأعظم .

٣ — المصدر السابق .

٤ — نفس المصدر ٧٧ ب .

٥ — أبو نعيم : الحلية جـ ١٠ ص ٤٤ — ٤٥ .

٦ — المرجع السابق جـ ١٠ ص ١١٨ .

٧ — السراج : ص ١٢٥ .

ذلك حتى خرج عن هذه الحدود ، وأصبح علماً كاملا يسمى علم الحروف والأسماء ، أو علم السيمياء .

بقى أن نذكر أن الطريق الذى يقطعه الواصلون من الأولياء يختلف بحسب مسلك كل ولى ومجاهداته ، لكنهم يتفقون على أن هذا الطريق ذو مراحل أو منازل يتخطاها السالك مرحلة مرحلة ، ومنزلا منزلا ، فإذا استوفى السالك آداب مرحلة منها استطاع الارتحال منها إلى ما يليها ، وقد اصطلحوا على تسمية هذه المراحل باسم المقامات ، من حيث إن السالك يقيم ، أو يقيمه الله فيها ، حتى يستوفى أحكامها ، بحيث يتحقق بها نفساً وقلباً ، فيتصف بها ، ويبرأ مما ينافيها من صفاته النفسية ، وهو فى خلال مجاهداته ، فى أى مقام أقام فيه ، تصادفه بعض النوازل التى تنزل بقلبه فلا تدوم — على حد تعبير الجنيد[1] — كالشعور بالخوف أو الرجاء ، أو القبض أو البسط أو الأنس أو الهيبة ، أو ما شاكل ذلك ، مما اصطلحوا على تسميته باسم الأحوال ، وورود مثل هذه الأحوال يساعد السالك على التمكن فى مقامه ، والتثبت فى مجاهدته لنفسه ، وهذه الأحوال لا يد للسالك فى اجتلابها ، بخلاف المقامات التى ترتبط بمجاهدته ورياضته ، وتحديد هذه المقامات وترتيبها مما يختلفون فيه ، بل إنها لم تكن معروفة فى العصر الذى نتحدث عنه بالصورة التى استقرت عليها فيما بعد ، وإن كان أبو المحاسن بن تغرى بردى[2] وأبو الفرج بن الجوزى[3] قد ذكرا أن ذا النون هو أول من تكلم فى مصر فى الأحوال ، ومقامات أهل الولاية ، لكننا لم نعرف كم كان عددها ، وكيف كان ترتيبها عنده ، وهل تميزت عنده الأحوال عن المقامات ، وقد نقل عنه فى الحلية[4] ، كما نقل عن أبى تراب النخشبى فى طبقات الصوفية[5] ، أن المقامات سبع عشرة مقاماً أو درجة ، أدناها

---

١ — المصدر السابق ص ١٦٦ .
٢ — النجوم الزاهرة ج ٢ ص ٣٢٠ .
٣ — تلبيس إبليس ص ١٦١ .
٤ — أبو نعيم ج ١٠ ص ١٠٤
٥ — السلمى ص ١٤٩ .

الإجابة ، وأعلاها صدق التوكل ، كما نجد عند السلمى[١] ما يشير إلى اعتقاده أن شقيق البلخى المتوفى عام ١٩٤ هـ هو أول من تكلم فى علوم الأحــوال بكور خراسان ، ونحن وان كنا لا نشك أن القوم قد تكلموا منذ وقت مبكر فى المقامات والأحوال ، فقد روى أبو نعيم فى الحلية أن أبا ســليمان الدارانى قال لرجل كان يدعو : يا فتى ان للعارفين مقامات ، وللمشتاقين علامات ، لكننا نعتقد أنهم كانوا يتناولونها ضمنا ، ودون تمييز بين الأحوال والمقامات ، وأنها بدأت فى عصرنا الذى نبحث فيه تأخذ طابعاً بارزاً شيئاً فشيئاً ، حتى تحددت واستقرت فى وقت متأخر عنه ، أو فى أواخره على أقرب تقدير ، ونحن نجد مصداق ما قلناه فى بعض هذه المحاولات ، حيث تبدأ عامة أول الأمر كما ذكرناه عند أبى سليمان الدارانى ، ثم تبدأ فى التحديد مع خلط بين المقامات والأحوال ، دون تمييز بينهما ، كما نجده عند ابن أبى الحوارى (٢٣٠ هـ) فيما نقله صاحب الحلية[٢] ، يقول « انقطع إلى الله وكن عابداً ، زاهداً ، صادقاً ، متوكلا ، مستقيماً ، عارفاً ، ذاكرا ، مؤنساً ، مستحياً ، خائفاً ، راجياً ، راضياً » ثم يبدأ بعد ذلك فى شرح أول خطوة ، وكيف أنها تسلم إلى ما بعدها ، وكل منها بعد ذلك يسلم إلى ما بعدها ، كذلك فيما نقله[٣] عن يحيى ابن معاذ الرازى (٢٥٨ هـ) يقول : الدرجات التى يسعى إليها أبناء الآخرة سبع : التوبة ، ثم الزهد ، ثم الرضا ، ثم الخوف ، ثم الشوق ، ثم المحبة ، ثم المعرفة ، ثم نجد بعد ذلك هذا التفريق المحدد فى قول الجنيد (٢٩٧ هـ) الحال نازلة تنزل فى القلب فلا تدوم[٤] ، وفيما حكى عنه : لا يبلغ العبد إلى حقيقة المعرفة وصفاء التوحيد ، حتى يعبر الأحوال والمقامات[٥] ،ومن المرجح إذن أن التمييز بين المقام والحال من ناحية ، ومحاولة تحديد هذه المقامات ووصف هذه الأحوال من ناحية أخرى ، قد بدأ يبرز بوضوح فى أواخر القرن الثالث الذى نتناوله بالبحث ، وقد

---

١ — طبقات الصوفية ص ٦١ .

٢ — جـ ١٠ ص ٨ .

٣ — جـ ١٠ ص ٦٤ .

٤ — السراج : اللمع ص ٦٦ .

٥ — المرجع السابق ص ٤٣٦

ذكر عن بعض المشايخ أنه قال : وقفت على الشبلى رحمه الله غير مرة ، فما رأيته تكلم إلا فى الأحوال والمقامات[1] .

ويشبه ذلك ما قيل بشأن القطب والأوتاد والنجباء والأبدال ، فقد رويت أحاديث مختلفة عن طريق عمر وعلى وأنس ، وغيرهم ، تشير إلى وجود الأبدال بالشام وأنهم أربعون رجلا ، كلما مات رجل أبدل الله مكانه رجلا ، لم يبلغوا ما بلغوه بكثرة صلاة أو صيام أو صدقة ، وإنما بلغوا ذلك بالسخاء ، وصحة القلوب ، والنصح للمسلمين ، وتختلف الروايات بعد ذلك فى العدد ، وفى التوزيع على البـلاد ، فهم مرة ثلاثون ، ومرة ستون ، ومرة سبعون ، وأخرى غير محددين بعدد ، بل بوصف خاص ، وأما توزيعهم فقد روى عن على بن أبى طالب قال : الأبدال بالشام ، والنجباء من أهل مصر ، والأخيار من أهل الكوفة ، وفى رواية أن النجباء بالكوفة ، كما روى عن أنس أن الأربعين موزعون بين الشام والعراق ، فثمانية وعشرون بالشام ، وثمانية عشر بالعراق ، وغير ذلك من الأقاويل الكثيرة ، ومما يلاحظ أنه لم يرد فى الأحاديث المروية إلا لفظ الأبدال والبدلاء ، أما غير ذلك من النجباء والنقباء وغيرها فقد ورد فى آثار أخرى ، على أنه يجمعهم جميعاً لقب الأبدال ، من حيث إنه إذا مات واحد منهم أبدله الله بسواه ، فسواء كان من طائفة النجباء أو النقباء أو الأوتاد ، أو كان قطباً فهو بدل من الأبدال ، ولقد روى بعد ذلك ترتيبهم ، وترتيب أعدادهم بحسب مقاماتهم ، على اختلاف فى هذا الترتيب ، ويغلب على الظن أن ذلك إنما كان بتأثير بعض الأفكار الشيعية التى كانت تجعل من الأئمة مركز الدنيا والدين ، وأمان أهل الأرض ، فلما جاء دور الصوفية وجدوا المادة مهيأة ، وصادفت عندهم قبولا ، لأنها تتفق مع اتجاههم العام فى أن لله عباداً اختصهم واصطفاهم ، وجعلهم فى المحل الأعلى من عنايته ورعايته ، فنمت عندهم هذه الفكرة حتى اتخذت صورة كتلك التى رواها اليافعى فى كفاية المعتقدين[2] : قال بعض العارفين : الصالحون كثير يخالطون للعوام

---

١ — المرجع السابق .
٢ — نقلا عن السيوطى فى كتاب : الخبر الدال ورقة ٧٣ ش .

لصلاح الناس فى دينهم ودنياهم ، والنجباء فى العدد أقل منهم ، والنقباء فى العدد أقل منهم ، وهم مخالطون للخواص ، والأبدال فى العدد أقل منهم ، نازلون فى الأمصار العظام ، لا يكون منهم فى المصر [إلا] الواحد بعد الواحد ، فطوبى لأهل بلدة كان فيها اثنان منهم ، والأوتاد واحد فى اليمن ، وواحد فى الشام ، وواحد فى المشرق وواحد فى المغرب ، والله سبحانه يدير القطب فى الآفاق الأربعة من أركان الدنيا كدوران الفلك فى أفق السماء ، وقد سترت أحوال القطب ، وهو الغوث ، عن العامة والخاصة ، غيرة من الحق عليه ، غير أنه يرى عالماً كجاهل ، أبله كفطن ، تاركاً آخذاً ، قريباً بعيداً ، سهلا عسراً ، آمناً حذراً ، وكشف أحوال الأوتاد للخاصة ، وكشف أحوال البدلاء للخاصة والعارفين ، وسترت أحوال النجباء والنقباء عن العامة خاصة ، وكشف بعضهم لبعض ، وكشف حال الصالحين للعموم والخصوص ليقضى الله أمراً كان مفعولا ، وعدد النجباء ثلاثمائة ، والنقباء أربعون ، والبدلاء قيل ثلاثون ، وقيل أربعة عشر ، وقيل سبعة ، وهو الصحيح ، والأوتاد أربعة ، فاذا مات القطب جعل مكانه خيار الأربعة ، وإذا مات أحد الأربعة جعل مكانه خيار السبعة ، وإذا مات أحد السبعة جعل مكانه خيار الأربعين ، وإذا مات أحد الأربعين جعل مكانه خيار الثلاثمائة ، وإذا مات أحد الثلاثمائة جعل مكانه خيار الصالحين ، وإذا أراد الله أن يقيم الساعة أماتهم أجمعين ، وبهم يدفع الله عن عباده البلاء ، وينزل قطر السماء » .

أما فى الزمن الذى نتحدث عنه ، فإن أول ما قابلنا منه كان عند معروف الكرخى (٢٠٠ هـ) ، فقد روى عنه قوله : من قال فى كل يوم عشر مرات ، اللهم أصلح أمة محمد ، اللهم فرج عن أمة محمد ، اللهم ارحم أمة محمد ، كتب من الأبدال[1] ، ثم نجدها بعد ذلك عند أبى سليمان الدارانى الذى يقول : لم يبلغ الأبدال ما بلغوا بصوم ولا صلاة ، ولكن بالسخاء ، وشجاعة القلوب ، وسلامة الصدور ، وذمهم أنفسهم عند أنفسهم[2] ، وكذلك عند السرى السقطى[3] ،

---

١ — المرجع السابق ورقة ٧٥ ش .

٢ — أبو نعيم : الحلية جـ ٩ ص ٢٧٤ .

٣ — السلمى : طبقات الصوفية ص ٥١ .

وسهل بن عبد الله التسترى[١]، ونجدها هى مع الألقاب الأخرى كالنجباء والأوتاد والأمناء عند بشر الحافى[٢]، والحارث بن أسد المحاسبى[٣] وذى النون المصرى[٤]، وأبى يزيد البسطامى[٥] الذى قيل له : إنك من الأبدال السبعة الذين هم أوتاد الأرض، فقال : أنا كل السبعة ، ونلاحظ أنها لم تكن فى هذا العهد قد نضجت إلى صورة تماثل ما رويناه هنا عن اليافعى ، لكنه كان من المعروف أن طائفة الأبدال من خواص الأولياء ، الذين يحفظ الله الكون بوجودهم ، فيسقيهم الغيث ، وينبت لهم الزرع ، ويدفع عنهم البلاء ، ونحن نجد تفسير ذلك فيما روى أنه قيل لابن مسعود : وكيف بهم يحيى ويميت ؟ قال : لأنهم يسألون الله تعالى إكثار الأمم فيكثرون ، ويدعون على الجبابرة فيقصمون ، فيستقون فيسقون ، ويسألون فتنبت لهم الأرض ، ويدعون فيدفع بهم أنواع البلاء[٦] ، لذلك يرون أن الأرض لا تخلو منهم إلا إذا أراد الله هلاك العالم .

ولقد عرفنا فيما قيل السبب فى تسميتهم بالأبدال ، ولكن ظهر فيما بعد تفسير غريب ، رواه السيوطى عن اليافعى ، أنه قيل إنما سمى الأبدال أبدالا ، لأنهم إذا غابوا من مكانهم تبدل فى مكانهم صور روحانية تخلفهم ، قال : ولا يلزم من ذلك وجود شخص فى مكانين فى وقت واحد ، لأن ذلك إثبات بعدد الصور الروحانية لا الجثمانية ، وهذا إغراب لم يبين له أصلا .

ولقد روى السيوطى فى جامعه الصغير أحاديث عن الأبدال منها « الأبدال فى هذه الأمة ثلاثون رجلا ، قلوبهم على قلب إبراهيم خليل الرحمن ، كلما مات رجل أبدل الله مكانه رجلا » قال : رواه عن أحمد فى مسنده عن عبادة الصامت ،

---

١ — السيوطى : الخبر الدال ورقة ٧٥ ش .
٢ — القشيرى : الرسالة ص ١٢ .
٣ — أبو نعيم : الحلية ج ١٠ ص ٩٩ — ١٠٠ .
٤ — أبو نعيم : الحلية ج ٩ ص ٣٣٨ و ٣٤٩ .
٥ — أبو نعيم : الحلية ج ١٠ ص ٣٧ .
٦ — السيوطى : الخبر الدال ورقة ٧١ ى .

وقال : هو صحيح ، ومنها « الأبدال فى أمتى ثلاثون ، بهم تقوم الأرض ، وبهم تمطرون ، وبهم تنصرون » رواه عن الطبرانى فى الكبير عن عبادة بن الصامت ، وقال : هو صحيح ، ومنها « الأبدال فى أهـل الشام ، وبهم ينصرون ، وبهم يرزقون » رواه عن الطبرانى فى الكبير عن عوف بن مالك ، وقال : هو حسن ، ومنها « الأبدال بالشام ، وهم أربعون رجلا ، كلما مات رجل أبدل الله مكانه رجلا ، يسقى بهم الغيث ، وينتصر بهم على الأعداء ، ويصرف عن أهل الشام بهم العذاب » رواه عن أحمد فى مسنده عن على ، وقال : هو حسن[1] .

ونود أن نورد هنا تعليق ابن تيمية على الموضوع برمته ، قال فى بعض فتاويه : وأما الأسماء الدائرة على ألسنة كثير من النساك والعامة ، مثـل الغوث الذى بمكة ، والأوتاد الأربعة ، والأقطاب السبعة ، والأبدال الأربعين ، والنجباء الثلاثمائة ، فهى ليست موجودة فى كتاب الله ، ولا هى مأثورة عن النبى صلى الله عليه وسلم ، لا بإسناد صحيح ، ولا ضعيف محتمل ، الا لفظ الأبدال ، فقد روى فيهم حديث شامى منقطع الإسناد عن على كرم الله وجهه ، مرفوعاً إلى النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : « إن فيهم — يعنى أهل الشام — الأبدال ، أربعين رجلا ، كلما مات رجل أبدل الله تعالى مكانه رجلا » ولا توجد أيضاً فى كلام السلف[2].

نعم ورد لفظ النجباء وصفاً لعمار بن ياسر وعبد الله بن مسعود فى كتاب من عمر بن الخطاب إلى أهل الكوفة ، عند ما عزل عنها سعد بن أبى وقاص ، وولى مكانه عمار بن ياسر على الحرب ، وعبد الله بن مسعود على القضاء[3]، جاء فى هذا الكتاب : إنى قد بعثت إليكم بعمار بن ياسر أميراً ، وعبد الله بن مسعود معلماً ووزيراً ، وهما من النجباء من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من أهل بدر ، فاقتدوا بهما ، واسمعوا من قولهما ، وقد آثرتكم بعبد الله بن مسعود على نفسى[4] .

---

١ — رواها فى فصل المحلى بالألف واللام من حرف الهمزة .
٢ — نقله أحمد أمين فى ضحى الإسلام جـ ٣ ص ٢٤٥ .
٣ — الدينورى : الأخبار الطوال ص ١٢٩ .
٤ — ابن عبد البر : الاستيعاب فى معرفة الأصحاب جـ ٣ ص ٩٩٢ .

ولكن لا يبدو أن هذا اللفظ يحمل هنا مثل هذه المعانى التى حملها فيما بعد على يد الصوفية .

وعلى كل ، فقد كانت هذه الناحية معروفة ، ومعترفاً بها لدى صوفية هذا العهد بصورة عامة ، وبدأت عندهم تتميز وتتحدد ، وتأخذ شكلها الذى ظهرت به واستقرت عليه فيما بعد .

ولا يغيب عنا قبل أن نعلق التعليق الأخير أن نقول : إن وضع الأولياء بهذه الصورة ، وفى هذه الدرجات ، وجعلهم طبقات بعضها فوق بعض ، ربما أثار لدى بعضهم تساؤلا عما إذا كان من الممكن المفاضلة بين الأولياء والملائكة ، أو بينهم وبين الأنبياء ، أما المفاضلة بين البشر والملائكة ، فقد وقعت بين الأنبياء والملائكة ، وبالتالى بين جنس البشر وجنس الملائكة ، لا بين أفراد البشر وأفراد الملائكة ، اللهم إلا ما كان من قول بعض غلاة الشيعة إن فى أصحابهم من هو أفضل من جبريل وميكائيل ، أما المفاضلة بين أولياء المؤمنين والأنبياء فلم أصادف فى هذا الزمن من يقول بها من الصوفية ، ما عدا ما روى عند ابن الجوزى من شهادة قوم على ابن أبى الحوارى أنه يفضل الأولياء على الأنبياء ، وأنه هرب المذلك من دمشق إلى مكة ، ولعل هذه المسألة كانت مما يتردد على بعض الأفواه المغرضة ، فوجدت عند البعض الرد الكافى لها ، فنجد عند إبراهيم ابن أدهم ما يشير إلى أن رتبتهم ومقامهم أدنى من رتبة الأنبياء ، بل أدنى من رتبة الصديقين[1]. وقد سئل أبو يزيد البسطامى هل يزيد أحد على النبى صلى الله عليه وسلم فقال : وهل يدركه أحد ! ! . ثم قال : جميع ما يفهم الخلق وأدركوه من شرف رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما لم يفهمه ولم يدركه مثل ذلك مثل قربة زرقاء ملآى من الماء ، فما رشح أدرك الخلق وفهموه من شرفه وفضله ، وما سوى ذلك فلم يفهمه أحد ، ولم يدركه[2] .

---

١ — السلمى : طبقات الصوفية ص ٣٣ .
٢ — السراج : اللمع ص ٥١٤ .

وبعد هذه الجولة نستطيع أن نقول إن العناصر الرئيسية التى تعتمد عليها نظرية الولاية كانت متداولة على ألسنة الصوفية منذ بداية عهدها ، مع اختلاف فى الوضوح والتحديد ، واختلاف فى المنازع والمشارب التى يصدر عنها كل صوفى . وفى الجدول المرافق بيان لهذه النواحى التى تداولها الصوفية حسب الترتيب الزمنى لكل منهم ، وحسب أولوية تناولها عندهم .

فالولاية أمر مشترك بين الصوفية جميعاً ، ومن الطبيعى أن تكون كذلك ، لأنها الغاية التى يرجونها ، ويطلبون التحقق فى درجاتها ، والوصول إلى أسمى مراتبها ، لذلك تناولها كل منهم تناولا إجماليا ، يهتم فيه بجانب أو جوانب مختلفة منها حسبما يغلب على اتجاهه العام من ناحية ، وحسبما يمليه عليه وقته وحاله من ناحية أخرى ، لكن القصد إلى جمع هذه الجوانب واستيفاء نواحيها ، وتحديد العلاقات التى تربط بين أجزائها ، والإحاطة بها من حيث وحدة الموضوع ، ووضعها فى إطار واحد يمكن من النظر إليها نظرة شاملة ، فلم يتهيأ لواحد منهم — حسبما اطلعنا عليه — حتى قام بذلك الحكيم الترمذى ، فى رسائله وكتبه التى خلفها ، وهذا ما عبر عنه الهجويرى فى قوله الذى ذكرناه من قبل : فاعلم أن أساس التصوف والمعرفة قائم على الولاية ، وقد أكد هذه الحقيقة كل الشيوخ ، وإن اختلفت عباراتهم فى ذلك ، وكان محمد بن على الحكيم هو أول من طبق هذا الاصطلاح على أصول التصوف » .

وسوف نتابع فى الفصول التالية نظريته هذه فى الولاية .

المسائل المتعلقة بالولاية التي تناولها

		فلسفة النظرية	قيمة العمل	إسقاط التكاليف	العصمة	ارتكاب
	المعتزلة	لا فرق بين مؤمن ومؤمن				
	الشيعة	موروثة للإمام		عند بعض الغلاة لمن عرف الإمام	واجبة لحفظ الدين	
١	ابراهيم بن أدهم ١٦٠هـ	بالمنة وبالجهد وإسقاط المشيئة	في الدرجة الثانية		نور في القلب يعرفون به الحق والباطل (معنوية)	
٢	الفضيل بن عياض ١٨٧هـ	منة وفضل	في الدرجة الثانية		حفظ من الفتنة (معنوية)	
٣	شقيق البلخي ١٩٤هـ					
٤	معروف الكرخي ٢٠٠هـ	منة				
٥	أبو سليمان الداراني ٢١٥هـ		علامة لرضا الله أو سخطه		نور في القلب يشغل بأمور الآخرة (معنوية)	يسقط من
٦	بشر الحافي ٢٢٧هـ				لا تمتد يده إلى حرام (مادية)	
٧	أحمد بن أبي الحواري ٢٣٠هـ	بالجهد			عون يرده إلى الطاعة ظاهرا وباطنا (معنوية)	
٨	الحارث بن أسد المحاسبي ٢٤٣هـ				يتحرك عرق في اصبعه عند تناول شبهة (مادية)	ارتكاب لا يعارض

الصوفيـة حسب ترتيبهم الزمنى

المعصية	الكسب	المعرفة	الكرامة	المقامات	المفاضلة
		موروثة	برهان الصدق		على الأنبياء وعلى الملائكة عند بعض الغالية
	عمل الأبطال الكسب من الحلال	نور فى القلب	المعنوية والتصرف بالاسم الأعظم		بعد النبيين والصديقين
	يرزقون من حيث لا يحتسبون		يرزقون من حيث لا يحتسبون		
	لا يأخذ إلا عند الحرج من الإثم			أول من تكلم فى الأحوال فى خراسان	
		علم لدنى	إجابة الدعاء وبر القسم	الأبدال	
الولاية	ركون من الدنيا ، ولا يصح الاعتماد على الغير	الفراسة والعلم اللدنى يشاهد من الكتاب والسنة	صاحب كرامات	المقامات فى الجملة والأبدال	
			المعنوية . إجابة الدعاء وبر القسم	الأوتاد	
		كشف وإلهام فى اليقظة والمنام	إجابة الدعاء	المقامات	على الأنبياء فى رواية ابن الجوزى
المعصية مع الولاية		الكشف وعلم الغيب	المعنوية	الحكماء والنجباء	

		فلسفة النظرية	قيمة العمل	إسقاط التكاليف	العصمة	ارتكاب
٩	أبوتراب النخشبي ٢٤٥ه				قصر يده عن الحرام (مادية)	
١٠	ذوالنون المصري ٢٤٥ه	من عين الأعمال ومن عين المنة			ستور العصمة (معنوية)	
١١	سري السقطي ٢٧٥ه					
١٢	يحيى بن معاذ ٢٥٨ه	بعدم الاختيار			قصر يده عن الحرام (مادية)	
١٣	أبويزيد البسطامي ٢٦١ه	بالمنة ، وبالجهد	في الدرجة الثانية		الحفظ من الشهوات (معنوية)	يسقط من
١٤	أبوحفص ٢٧٠ ه				الحفظ بقوة الولاية (مادية)	
١٥	حمدون القصار ٢٧١ه					يسقط من
١٦	سهل التستري ٢٨٣ أو ٢٩٣ه	بعدم الاختيار				يسقط من
١٧	أبوالقاسم الجنيد ٢٩٧ه	ببذل المجهود أدنى منها بالجود	في الدرجة الثانية			لا يتعارض

المعصية	الكسب	المعرفة	الكرامة	المقامات	الفاضلة
	بالضمان		صاحب كرامات	سبع عشرة درجة أدناها الإجابة وأعلاها التوكل	
	من طلبه فهو لا شيء	من عين المنة لا تتناقض مع الظاهر	المعنوية الاسم الأعظم إجابة الدعاء . صاحب كرامات	» » » النجباء والأمناء والأوتاد	
	الرزق مأمور بطلب صاحبه	كشف وإلهام لا ينقض ظاهر العلم	لا يركن إليها للأبدال	الأبدال المقامات السبع	
الولاية		كشف وإلهام	فى البدايات ولا يركن إليها	الأبدال ، أوتاد الأرض	لا يدرك الأنبياء أحد
	يترك لمن يتركه الكسب	الكشف وعلم الغيب والفراسة	للتأييد فى حالة الغيبة ولا يركن إليها		
الولاية	الكفاية بالضمان				
الولاية	الاكتساب سنة والتوكل إيمان ، ويسقط الله مئونة الرزق لمن تفرغ للعبادة		صاحب كرامات وهى للأولياء	الأبدال	
مع الولاية	يستقى الماء ويلتقط النوى	الكشف والفراسة	فى البدايات	البدلاء	

الفصل الثاني

الولاية عند الحكيم

تعريف الولاية

من الصعب جداً أن يظفر الإنسان – على طول قراءته ومعاناته فى البحث – بتعريف محدد لمعنى الولاية المتداول بين الصوفية ، إذ يندر أن يقصدوا لبيان مثل هذا المعنى ، ولعل هذا الموقف قد اتخذ بناء على شيوع هذا المعنى بين المسلمين ، مما لا يحتاج معه إلى بيان ، نعم كانوا يتعرضون لتفصيل أحوال الأولياء وأوصافهم ، مما هو أدخل فى بيان آثار الولاية أو وسائلها ، أما الولاية بمعنى العلاقة الخاصة التى تربط الولى بربه ، ما هى ، وكيف تكون ، فلا نكاد نظفر به ، حتى إن الحديث عن الأولياء بلفظ الأولياء كان قليلا ، إذا قيس بالحديث عنهم بلفظ المتصوفين أو الصوفية ، علماً بأن الحديث عن تفاصيل أحوالهم ينطبق فى كثير من الأحيان على الأولياء وعلى الولاية ، لكن القوم لم يكثروا من ذكر هذه الألفاظ ، إما حياء من الدعوى ، وعدم الرغبة فى إفشاء ما يعتبرونه سراً بينهم وبين خالقهم ، وإما تأديباً للمريدين حتى لا يندفعوا تحت تأثير هذه الألقاب المعظمة لدى العامة إلى الاغترار .

ولعل التعريف الفذ الذى أورده القشيرى فى رسالته عن الولاية يسهل علينا الوصول إلى ما نقصد إليه من بيان نظرية الحكيم الترمذى فى الولاية ، وهو وإن كان فى عصر لاحق لعصر الحكيم إلا أنه يمكن اعتباره تعبيراً صادقاً وصحيحاً عن المقصود ، وأساساً سليماً للوصول إلى المطلوب ، يقول القشيرى[1] : « الولى له معنيان ، أحدهما : فعيل بمعنى مفعول ، وهو من يتولى الله سبحانه أمره ، قال الله تعالى : « وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ » (الأعراف ١٩٦) ، فلا يكله إلى نفسه لحظة ، بل يتولى الحق سبحانه رعايته ، والثانى : فعيل مبالغة من الفاعل ، وهو الذى يتولى عبادة الله وطاعته ، فعبادته تجرى على التوالى ، من غير أن يتخللها عصيان ، وكلا الوصفين واجب حتى يكون الولى ولياً » .

فالولاية إذن أثر لمجموع أمرين ، رعاية إلهية تحيط بالعبد ، فلا تكله إلى

---

١ – الرسالة ص ١٢٨ .

نفسه لحظة ، ويترتب على هذه الرعاية أن لا يقصر فى حق من حقوق الله ، ورعاية من العبد لواجباته ، وأداء الطاعات المطلوبة منه ، ولا يمكن أن يصل إلى مرتبة الولاية إذا أهمل أو قصر فى هذه الرعاية ».

وبقليل من التدقيق نجد الناحية الثانية تلزم الأولى ، ولا تلزم الأولى من الثانية ، وعلى ذلك فقد لا تجب الولاية للعبد بمجرد سعيه لها ، أى بمجرد رعايته لأداء واجباته بغير إهمال أو تقصير ، ذلك لأنها متوقفة — بعد القيام بهذه الواجبات — على وجود الرعاية الإلهية ، التى لا يملك أحد من أمرها شيئاً ، لكن الولاية تتحقق بمجرد تولى الله له بالرعاية ، لأنه يلزم منها — ولا بد — أن يوفق العبد لأداء ما طلب منه أداؤه ، ولا يملك العبد حينئذ أن يتوقف ، فيجتمع الأمران دون تمانع ، فأداء الطاعات والعبادات لا تبلغ بالإنسان مرتبة الولاية ، ما لم تكن هنالك رعاية إلهية تحيط بالعبد ، بل إن أداء الطاعات والعبادات نفسه ليس إلا أثراً من آثار التوفيق الإلهى ، وتكون الولاية على هذا المعنى منوطة أولا وأخيراً بتحقق هذه الرعاية الإلهية ، ويكون أداء الطاعات والعبادات أثراً من آثار هذه الرعاية أو مرافقا لها ، وبصورة أخرى تكون هذه الرعاية الإلهية هى المحور الأساسى التى يدور عليها أمر الولاية ، فإذا وجدت الطاعة ثم صادفت هذه الرعاية فقد تحققت الولاية على قدرها ، وإذا وجدت الرعاية فتوجه العبد بسببها إلى الطاعة فقد تحققت الولاية على قدرها .

ولسوف نجد فى خلال بحثنا كيف ينطبق هذا التعريف تماماً على وجهة نظر الحكيم الترمذى فى شأن الولاية ، ونكتفى هنا بإبراز نص واحد يبين مدى التطابق بين الفكرتين ، يقول الحكيم[1] : « ثم قال تعالى « أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ » (يونس ٦٢) ولى الله أمرهم ، وولى نصرهم على نفوسهم ، فتولوا أيام الدنيا نصرة حقوقه ، ثم ولى أخذهم إليه ، وضمهم إلى المحل بين يديه ؛ فتولوا دعوة خلقه إليه ، والثناء عليه » .

---

١ — ختم الأولياء ص ٣٣٣ .

ويمكن أن نلاحظ بعض معان جانبية لاحقة للمعنى الأساسى ، يشـير إليها هذا النص ، مثل : ولاية الإنسان على نفسه ، بحيث تصبح سلماً له ، فلا تجره إلى اتباع الهوى والشهوات ، وهذه هى ولاية القلب على مملكة البدن[1] ، ومثل : ولاية المرء على أحكام الله ، فإنه إذا وفى لله بالصدق فى سعيه إليه ، ولاه حتى يرقيه إلى درجة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، ثم ولاه خزانته ، وصيره من أمنائه على حكمه[2] ، فمن ولى الله تدبيرهم وأدبهم ، وولاهم ولايته ، فهم أولو الأمر ، وخلفاء الله ، صرخوا إلى الله مضطرين فأجابهم ، وكشف السوء عنهم ، وجعلهم خلفاء الأرض بلا إله إلا الله[3] .

الأساس النظرى للولاية :

يرى الحكيم أن الآدمى دون سائر المخلوقات هو المحل الوحيد لهذه الولاية ، فقد هيأه الله ، وأعده الإعداد المناسب لها ، ذلك أن جوهر ولاية الله للمخلوق هو فى محبته ، وجعـله موضع مشيئته ، وجوهر ولاية المخلوق لله هو فى الخدمة والوقوف بين يديه ، والمبادرة إلى مشيئاته ، والمسارعة فى تنفيذها ، يدل على ذلك قوله تعالى : « إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً » (البقرة ٣) . وللخليفة شأن فى ملك المستخلف[4] ، والآدمى هو الخلق الوحيد الذى خلق لذلك ، فقد خلق آدم بيديه ، وعلمه الأسماء كلها ، وقد خلقنا لمحبته ، وجعلنا موضعاً لتوارد مختلف

---

١ — ومثل هذا كثير جداً فى رسائل الترمذى وانظر مثل ذلك فى ص ٥١ من كتاب الرياضة و ١٩ من كتاب « المسائل المكنونة » .

٢ — انظر فى ذلك ص ١٨٨ من كتابه «جواب كتاب من الرى» وص ١٩ — ١١٠ من كتاب «المسائل المكنونة» .

٣ — الفروق ص ٨٢ ى .

٤ — وقد أشار أستاذنا الدكتور على سامى النشار إلى أن فى قول الحكيم الترمذى بفكرة الخلافة بهذا المعنى فى هذا العصر المبكر ، واعتماده على هذه الآية الكريمة ما يدفع قول القائلين بأنها مستقاة فى الثقافة الإسلامية من مصدر أجنبى أو أنها تعود إلى فيلون الإسكندرى .

مشيئاته ، واقتضى منا الخدمة والوقوف بين يديه ، وتنفيــذ هذه المشيئات ، أما سائر المخلوقات ، فقد خلقت بقوله « كن » وجعلت سخرة لنا ، ولا مشيئة له فيها ، فالســـخرة لازمة لا تزول ، وهى قائمة فيها حتى تعود إلى الأصول التى خلقت منها ، فما خلق من التراب عاد تراباً ، وما خلق من النار عاد إلى النار التى منها خلق ، ويبقى الآدمى فى أبديته التى خلق لها(١) .

ومن الواضح أن الحكيم يقصد باختلاف المشيئات اختلاف نواحى الأحكام الإلهية فيما يرد على العبد من أحوال ، كالصحة والمرض ، والغنى والفقر ، واختلاف نواحى التكاليف من حل وحرمة ، وأمر ونهى ، وتوارد ذلك كله على أنواع ، مختلفة كثيرة ، لذلك خلقنا خلقاً عجيباً نخالف فيه سائر الخلق ظاهراً وباطناً ، حتى نكون من أهل التكليف ، وجعل الأشياء سخرة لنا نأخذ منها لنقوم بما خلقنا له من شأن الخدمة وإقامة العبودية ، وحتى تلزمنا فى ذلك الحجة(٢) .

ولما كانت سائر المخلوقات مسخرة مجبرة لا تكليف عليها ، وكان الآدمى على خلاف ذلك ، كان من شأنه أن يوضع فى دار ابتلاء ، وأن يكون ذا مشيئة يمكن أن تتعلق بأى حظ من حظوظ هذه الدار ، وأن يكون الأمر من الله علينا خاصة من طريق الكلفة والأسباب ، والاجتهاد والبلوى ، والمحاربة ، حتى يكون لنا اسم ومحمدة وفضيلة على سائر الخلق ، إذ لو لم يكن الأمر على طريق الاجتهاد والتكليف وإقامة الحدود ، لما كان لنا اسم ولا نعت ولا صفة(٣) .

وهكذا كان من تدبير الله تعالى أن خلق الآدمى من تراب هذه الأرض ، أسودها وأحمرها ، خبيثها وطيبها ، وركب فيه قوى مختلفة ، تسيطر على جوارح متعددة ، وجعل النفس من أخس التراب وأدناه(٤) ، ووضع فيها شهوات ذات أصول تحف بباب النار ، مليئة بالأفراح والزينات ، فإذا حمل الهوى — وهو من

---

١ — المسائل المكنونة ١٠ب —١١١ ، الرياضة ص٣٤ ، النوادر ٣٨٢—٣٨٣ .
٢ — غرس العارفين ١٧٠ ، النوادر ص ٣٨٢ و ٤١٣ .
٣ — غرس العارفين ٦٧ ب .
٤ — غور الأمور ١١٢ .

نفس النار — شيئاً من أصل هذه الشهوات إلى النفس ، اهتشت له ، وهاج ما بها منه ، فاشتهته وأصبح شهوة لها[1] ، كما أيد الهوى بكثير من أخلاق السوء ، عدد الترمذى مائة خلق منها ، تكون له بمثابة الجند والأعوان ، وقد وضع فى مقابل ذلك القلب ، وجعله أميراً على الجوارح ، لا يمكن أن تتصرف إلا بإذنه ، ولا تعمل إلا بأمره ، ووضع فيه من نور المعرفة ما يصله بربه ، ذلك أنه خرج من الوحدانية ، عليه لباس الربوبية ، يدل على الألوهية ، ويشير إلى الفردية[2] ، فإذا استعمل عقله عرف ربه ، وفهم عنه ، ووقف على خالقه ، وحفظ ما نال منه ، وقد أيد هذا العقل بكثير من الجند والأعوان ، عدد الترمذى منها مائة خلق من أخلاق البر .

وعند ما تم خلق آدم وقعت عند إبليس عداوته ، ونازع فى أفضليته ، وأبى واستكبر أن يكون من الساجدين ، وأظهر مقدرته وعزمه على إغوائه هو وولده ، وطلب من الله أن ينظره إلى يوم يبعثون ، مع تسليطه عليهم ، فأمكنه ممن اتبعه من الغاوين ، واستخلص عباداً مخلصين ، لم يجعل له عليهم سلطاناً .

وقد صور الحكيم الترمذى هذه الخصومة بين آدم وإبليس تصويراً حياً أخاذاً ، مبيناً من أين ظهرت دعوى إبليس ، وكيف يتمكن من نفوس بنى آدم ، وما آلاته ووسائله ، وما أعوانه وجنوده ، كما بين ما أعطى آدم من وسائل الاحتراز وآلات النصرة والغلب ، وتحقيق ما علم الله من قوله للملائكة « إِنِّى أَعْلَمُ مَا لا تَعْلَمُونَ » (البقرة ٣٠) .

ويحسن أن نأخذ هنا من هذه الصورة لمحة سريعة نستكمل بها جانباً هاماً من جوانب الموضوع ، فابليس قبل أن يظهر كفره يوم السجود كان من الكافرين ، وكانت الأرض موطنه ومتخطاه وممشاه ، وهو فى زى الملائكة ، فأصابها شؤم كفره ، وكان أثر وطئه أشد خبثاً مما فى الخطوة ، ثم خلق الله آدم من تراب وجه

---

١ — الرياضة ص ٣٨ .

٢ — غور الأمور ص ٢٢ب — ٢٣ أ .

جميع الأرض ، بما فى ذلك آثار وطء إبليس وخطواته ، فأصبحت تلك التربة التى هى من آثار وطئه نفس آدم[١] ، وقد رأى إبليس لذلك أن له على آدم حق الأبوة والسيادة ، لأن موطئ الواطئ كبعضه ، ولا يجوز أن يسجد الأب لابنه ، ولا السيد لعبـــاده ، بل لا بد للبعض الأدنى والأقل أن يطيع البعض الأعلى والأكبر واحتج لذلك بعدة آيات ، كقوله تعالى : « إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي الْمَوْتَى وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَارَهُمْ وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ » (يس ١٢) فلو لم تكن الآثار بعض ما قدموا لما أحصاها لهم[٢] ، وكقوله تعالى « وَلَا يَطَئُونَ مَوْطِئًا يَغِيظُ الْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نَيْلًا إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ (التوبة ١٢٠) فلو لم يكن الموطئ — وهو موضع الوطء — من العمل ، لما جعله هو والعمل سواء فى الأجر ، ولما كانت نفس آدم وذريته ، من مواضع وطء إبليس دبر عدو الله أنها قد صارت كعضو منـــه ، وأنه يستطيع لذلك أن يغوى آدم ، وأن يجعله مطيعاً له ، قائلا : جسدى لا يعصينى كيفما كان ، وأصبحت له دعوى بذلك قبل آدم .

وقد خير آدم وإبليس بين الطيب الحلال ، والخبيث الحرام ، فاختار آدم الحلال ، واختار إبليس الحرام ، واصطلحا على ذلك .

ثم إن إبليس لما أبى واستكبر أن يكون من الساجدين ، لعن فأبلس وصار شيطاناً رجيماً ، قد سلب لباس الرحمة ، وصار عرياناً ، آيساً من رحمة الله ، فطلب من الله أن ينظره إلى يوم يبعثون ، وأن يسلطه عليـــه حتى يخرجه من طاعة الله ، ويدخله فى طاعته كما هى دعواه ، فأجابه ، عند ذلك احتال على آدم وزوجه ، حتى أخرجهما من الجنة ، قال الحكيم[٣] : فلما هبطوا إلى الأرض قال اللعين مغتراً من جرأة الكفر ، وحرقة الحقد : ألم أقل لك إنه يعصيك ويطيعنى ،

---

١ — قارن بذلك ص ١٢ — ١٣ من عوارف المعارف للسهروردى .
٢ — روى ابن كثير فى تفسيره هذه اللفظة قولين : الأول : أعمالهم التى أثروها من بعدهم ، خير أو شر ، الثانى : خطاهم إلى الطاعة أو المعصية جـ٣ ص٥٦٥ من تفسير ابن كثير .
٣ — غور الأمور ص ٨ب — ٩ أ .

ويعبدني ، فمن أطاع شيئاً عبده ، ومن عبده صار عبده ، فهو عبدى ، ولى فيه فى أصل الخلقة دعوى ، إذ خلقته من التراب ، والتراب من الأرض ، والتراب أثر قدمى ، وموطئى وممشاى ، وكان بها مسكنى ، فخلقتــه من ملكى وملكى وموضع قدمى ، وقدم الواطئ حقه فى الحكم ، وبه عصاك ، إذ كان أصابه شؤمى وجرأتى ، وبه ظفرت عليه ، قال : فما تشاء ؟ قال : سلطنى عليه ، قال : اذهب فقد سلطتك عليه ، فاطلب منه دعواك ، قال : إذ سلطتنى عليه فبعزتك لأغوينه وولده أجمعين ، قال الله : إن لى منه عباداً مخلصين ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك من الغاوين ، فقال إبليس اللعين : إلا عبادك منهم المخلصين ، فاستثنى اللعين على استثناء الرب جل وعز .

ويمضى الحكيم فيصور كيف طلب إبليس من الله عز وجل ، بما سلطه ، أن يزيده قوة ، وأن يمكنه من آدم وولده ، فأعطى كثرة الولد ، وأصبح يجرى من ابن آدم مجرى الدم ، ويجلب عليهم بخيله ورجله ، ويشاركهم فى الأموال والأولاد ، ويعدهم أن لا جنة ولا نار ، وأيده بمائة خلق من أخلاق السوء يقودها الهوى ، وكيف أن آدم استغاث عنــد ذلك فأيده الله بالملائكة ، ورفع عنه المؤاخذة بالخطأ والنسيان ، وبسط له التوبة ما لم يغرغر ، ووعده بإنزال كتبه وإرسال رسله ، ثم جعل قلبه ملكاً على سائر جوارحه ، وأيده بمائة من أخلاق البر ، جعلها جنوده وأعوانه ، وجعل العقل قائده ، والمعرفة سلطانه .

وقد حرم الله القلب على إبليس ، وجعله بيد الرحمن ، لكن آثاره تصــل إليه من جريه فى العروق ، فمن أراد الله به خيراً قلع العروق من باطن قلبه ، فصار سليماً لا يصله شؤم إبليس ولا ظلمته ، يقص علينا الترمذى أن إبليس سأل ربه خصلة فقال : ما هى يا إبليس ؟ قال : السبيل على قلبه ، قال : ذاك محرم عليك أن تدخله أو تسلط عليه ، ولكن لك سبيل ومجرى إلى النفس فى العروق إلى حد القلب ، وأصل العروق فى النفس ، ورأسها فى القلب ، فإذا دخلت العروق وجريت فيها عرقت من ضيق المجرى ، وامتزج عرقك بماء الرحمة فى مجرى واحد ، وجرى إلى القلب مع شؤمك ونفخك ، ونتنك وظلمتك ، ووصل إلى القلب

سلطانك فغلبت صاحبه ، ومن أردت به خيراً ، أو اخترته وجعلته ولياً أو صديقاً أو نبياً ، قلعت العروق من باطن القلب ونزعتها منه ، فصار القلب سليماً ، فإذا دخلت العروق وجريت فيها لم ينله شؤمك . . . فرضى اللعين بذلك .

وهكذا نجد أن النفس والقلب قد وضعا مثل كفتين فى ميزان ، فإذا كانت الشهوة قد وضعت فى النفس ، وجعل الهوى قائداً لجندها وأعوانها ، فإن نور المعرفة قد وضع فى القلب ، وجعل العقل قائداً لجنده وأعوانه ، وإذا كان إبليس يزين للنفس شهواتها ، ويدعوها إلى طريق الغواية ، فإن الله قد أرسل رسله ، وأنزل كتبه ، ليستنير القلب بما فيه من نور المعرفة ، فيدرك الحق ، ويتبع الرشاد ، وأصبح الآدمى مطلوباً من الله بمقتضى ربوبيته وألوهيته ، ثم هو مطلوب من إبليس بمقتضى دعواه فى نفسه ، وقد وضع الله فى قلبه بينة من نور معرفته ، تهديه إليه ، وتدل عليه ، فإذا دعاه إليه كان لدعوته شاهد من المعرفة التى من الله عليه بنورها فى أصل خلقته ، فالتقى الأصل بالفرع ، وعرف بذلك ربه وخالقه ، ثم تظل فى نفسه الشهوة لزينة هذه الحياة الدنيا ، فإذا حركه إبليس بالهوى مال إليه ، وأقبل عليه . فعلى القلب أن يتخطى العقبتين ، أو بلفظ آخر أن ينزع عنه الحجابين ، فإذا عرف ربه وآمن زال أول حجاب ، ويبقى بعد ذلك حجاب النفس ، وينبغى أن يرفعه بمجاهدتها ليصل إلى ولايته .

والجميع فى نيل نور المعرفة سواء ، لكنهم يختلفون فيما بعد ذلك ، حينما تأتيهم الدعوة ، وتلقى إليهم المعرفة فيقبلونها ، ذلك لأن الله يقبل قبول الموحدين لها ، ولا يقبل قبول من سواهم ، لذلك يجد الموحدون الثبات بقبوله إياهم ، ولا يجد الآخرون هذا الثبات ، فتستهويهم الشياطين بأهوائهم إلى ما توسوس به من الشرك والكفر ، ويصبحون بذلك من حزب الشيطان ، وإنما كان قبول الموحدين دون غيرهم لهذه المعرفة مقبولا عند الله ، لأنه أعطاهم معرفته محشوة بمحبته ، فقبلوها مع الحب له ، فثبتوا ، وذهبت عنهم شهوة الشرك من نور محبته ، وكان قبول الآخرين خالياً من هذه المحبة فلم يجدوا الثبات حتى استفزهم الشيطان بخيله ورجله[1] .

---

١ — المسائل المكنونة ١٩ أ .

ففعلت شهوات النفس فيهم ، وغلبت حتى دعتهم إلى الشرك ، وعبادة من يعاينونه من دون الله .

وذلك الذى يحدثنا عنه الترمذى من المعرفة المحشوة بالحب هى الإيمان عند بعض المتكلمين ، فالمعرفة مع الحب تعميق لمعنى القبول مع الإذعان ، وهذا هو الأساس الذى ينبنى عليه بعد ذلك كل ما يتعلق بالولاية .

وغنى عن القول أن مجرد الدخول فى الإيمان دخول فى الولاية بأبسط وأدنى معنى من معانيها ، وهو معناها العام ، الذى هو ولاية التوحيد ، ويخرج بها العبد من العداوة[1] ، أما بمعناها الذى يتحدث عنه الحكيم وغيره من الصوفية ، وهى التى يخرج بها من الخيانة حتى يكون أميناً من أمناء الله ، فإنه يبدأ من بعد ذلك ، وربما من بعد ذلك بكثير ، لأن القلب عند ما أبصر وسمع ، وزال عنه حجاب الكفر والشرك ، وحبب الله إليه الإيمان ، وزينه فيه ، فألقى بيديه سلماً لربه ، واعترف بعبوديته له وحده ، وأيس الشيطان منه أن يشرك ، جاءت النفس بظلمها وظلمتها وما فيها من الهوى والشهوة ، فوقفت بين يديه تطالبه بمشيئتها ، وتحول بينه وبين التفرغ لمشيئة ربه .

قال الحكيم[2] : « فمن صفة العبد أنه لا يتناول إلا ما أعطى ، وإذا أعطى شيئاً قنع به ، ولا يعمل إلا ما يستعمل . . . . ولا يطلب من الأحوال إلا ماهىء له ، وإذا هىء له حال رضى به ، فأذنه مصخية إلى مولاه ، وعينه شاخصة إليه ، ونفسه معلقة بمحابه ، وقلبه متعلق بلقائه ، فهذه عبودية العبيد ، فلما عزم العبد على هذا جاءته النفس بما ركب فيها من الشهوات ، فوسوست له بخلاف هذا ، ونازعته ، ودعته إلى اقتضاء نهامه ، وجاء العدو ، فوسوس بتزيين ذلك له ، والتمويه عليه فى بصيرته ، وتحدثه بالأمانى الكاذبة ، والخدع الفانية ، لتصده عن عبودة الله إلى عبودة النفس وإتيان هواها ، ولينصرف عن محاب الله إلى محابها » وهكذا يصبح العبد بين مشيئتين ، مشيئة ربه ومشيئة نفسه ، وبين فرحين وحبين ،

١ — غرس العارفين ٥٢ أ .
٢ — فى خلق هذا الآدمى ص ١٩٤ ب .

حب الشهوات والفرح بها ، وحب الله والفرح به ، وبين عبودتين ، عبودته لله ، وعبودته لنفسه وهواه ، فإذا وجد العبد حلاوة حب الله تلاشت بجانبها حلاوة حب الشهوات[1] ، وأهمل بذلك مشيئة نفسه فى جنب مشيئته ، وكلما كسر العبد مشيئة من مشيئاته ازداد من حب الله[1] ، حتى يذهب ما بنفسه ، ويخلص بعبودته خالصة ، ويقلبه نقياً صافياً لله فتتم ولايته ، وتصبح مشيئته تبعاً لمشيئة الله ، ولا تصبح لديه مشيئة إلا مشيئة الله ، وإذا مال إلى النفس ، فنفذ مشيئتها افتقد حلاوة حب الله ، بجانب ما يجده من حلاوة حب الشهوات ، واتبع هواه ، ونقض عقد عبودته ، وابتعد — على قدر ذلك — عن عهد ولايته ، يقول الحكيم[2] : « إن قلب العبد موقوف بين يدى الوله إلى محل العظمة ، وبين الوله إلى الهوى ، إلى محل باب النار ، فنى العظمة أفراح وزينة ، وبباب النار أفراح وزينة ، فتلك الأفراح بالقلب ، وهذه الأفراح التى بباب النار فى النفس [والذى يورد هذه الأفراح على النفس] هو الهوى ، وهو ريح من نفس النار ، والذى يورد هذه الأفراح على القلب هو نور المعرفة ، ونور العقل ، حتى يشخصا ببصر قلبك إلى نور العظمة » .

وينبغى أن نقرر هنا — من باب التنبيه — أن فكرة الحكيم بعيدة كل البعد عن ثنوية المجوس التى تضع إلهين اثنين ، إلهاً للخير وإلهاً للشر ، كما أنها بعيدة تماماً عن فكرة الأفلاطونية الحديثة عن الصدور ومراتبه ، وظهور الشر بزيادة بعد مرتبة الصدور عن مصدرها الأول ، وذلك واضح جلى فى كل ما ذكرناه ، كما هو واضح جلى فى كل ما كتبه الحكيم أنه من الله وحده وبتدبيره لحكمة استخلاف آدم ، وجعله أهلا لخدمته ، وتنفيذ مشيئته ، فليست هناك ثنائية بالنسبة إلى الخالق ، وليس هنالك صدور بالنسبة إلى المخلوق ، ولكى لا يكون هنالك أى ثغرة للبس أو الاشتباه نورد قول الحكيم[3] : « فوجدنا أجسادنا موضوعة بين حبين وفرحين ، فرح بالله وحب له ، وفرح بالنفس وحب لها ، ومعدن هذا

---

١ — المسائل المكنونة ص ٢٥ أ .

٢ — الرياضة ص ٥٦ — ٥٧ ، والزيادة بين القوسين من وضعى لاتساق المعنى .

٣ — المسائل المكنونة ص ١١ ب .

الفرح بالله ، والحب له ، فى القلب ، ومعدن الفرح بالنفس وشهواتها ؛ والحب لها ، فى الجوف ، وكلاهما حبه والفرح به ، إلا أن هذا الفرح بالله والحب له أصله من الله فى دار السلام ، والفرح الآخر والحب أصله من الله بباب النار ، لينظر أيهما يستعمل العبد ويميل إليه ؛ إلى الحب لله والفرح به ، فيعمل لدار السلام بطاعته فى أمره ونهيه ، وقطع علائقه ، أو يميل إلى الفرح الذى بباب النار من الأفراح والزينة ، فيعمل لنفسه ، حتى يغلب ذلك على قلبه ، فيتعدى الحدود ، ويضيع الفرائض ، ويعمل بالهوى » ويقول بعد ذكر قوله تعالى « كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ » (المؤمنون ٥٣ ، الروم ٣٢) يقول[1] : « فهم فرحون بأديانهم ، وإنما يفرحون بالله عز وجل ، لكن غير مقبول منهم ، وهم يحسبون أنهم مهتدون بذلك الفرح ، لأنهم تناولوه من إبليس ، لا من هداية الله عز وجل لمعرفته » :

ومثل هذه النصوص صريحة قاطعة أن كلا الحبين والفرحين متجهان إلى الله وأن أصلهما من الله ، إلا أن أحدهما على نحو ما أمر وطلب ، فهو مقبول يؤدى إلى مرضاته وجناته ، والثانى على نحو ما حظر ونهى ، فهو مرفوض ، يؤدى بصاحبه إلى سخطه ونيرانه ، وقد وضع الله كلا الأمرين ، ووضع العبد بينهما ليحقق عبودته ، إما لنفسه وهواه ، فيخزى ، وإما لله ، فينال محبته وولايته ، وتتحقق بذلك خلافته ، ذلك لأن العبـــد عبد فى أى من الحالين ، عبودية ناشئة من طريق الخلق والملك ، لكن ينبغى للعبد أن يصير نفسه له عبداً ، حتى يكون له عبداً كما أمره[2] ، فيترك مشيئة نفسه ، ويسلمها لربه عبودية له ، وإقراراً بهذه العبودية :

وقد دبر الله ذلك كله ، فامتحن عباده بفرائضه وحدوده ، وأمره ونهيه ، وأمدهم بمختلف القوى ، ومد لهم فى أسباب المشيئة ابتلاء لهم واستخراجاً لأسرار ضمائرهم ، حتى إذا رفع بعضهم فوق بعض درجات ، ظهرت أسرار حكمته فى جريان أحكامه ، ولم ير خلقه ذلك منه إلا حسناً جميلا[3] :

---

١ — الرياضة ص ٧٥ — ٧٦ .

٢ — أقاويل أهل الأطباق السبعة ص ٤٧ ب فى غرس العارفين :

٣ — أدب النفس ص ١٤١ ، وغرس العارفين تحت عنوان أقاويل أهل الأطباق السبعة ص ٤٧ ب .

طرق الولاية

بعد أن يدخل الإنسان فى ولاية التوحيد العامة ، ويتخلص من شهوة الشرك بمقتضى ما من الله به عليه من المعرفة المحشوة بأنوار المحبة ، تظل نفسه ، بما بقى فيها من شهوات مختلفة ، قائمة بينه وبين ربه ، ذلك لأن الله خلق الآدمى مضطراً بتركيبه إلى ما تخرج له الأرض ، وسخر له ما فى السموات وما فى الأرض جميعاً منه ، ووضع فيه نفساً محشوة بالشهوات والسيئات ، وسلط عليه الهوى ، وجعل للشيطان سبيلا إلى نفسه ، يزين لها حب الشهوات ومتاع هذه الحياة الدنيا .

وهو مطالب بالصدق فى إقراره بالعبودية ، بأن يسلم نفسه لربه ، وأن يجعل من نفسه عبداً لربه ، كما خلقه عبداً ، فيتطابق فعله وقوله وسلوكه مع حقيقته وحقيقة فطرته ، فيرفض مشيئة النفس وإرادتها ، ويحرمها لذتها وشهوتها ، ويحول بينها وبين أن تتصرف بأى لون من ألوان التصرف ، حتى يخرج من عبودتها نقياً طاهراً إلى عبودة ربه كما أراد منه .

فمن الناس من أسعفته العناية الإلهية ، وخرجت له المنة من محض الجود ، فجذبته جذباً ، وحالت بينه وبين نفسه ، فلم تجد نفسه على قلبه سبيلا ، وإنما أعتق من رق النفس ، وأصبح عبداً خالص العبودة لربه ، يرقى به فى مدارج القربة حتى يصل به بين يديه حسبما خرجت له المنة من المشيئة ، ومن الناس من تركوا لكى يبذلوا جهدهم فى طريق الصدق ، وهؤلاء يقف بعضهم فى بعض مراحل الطريق ، والبعض الآخر يواصل سيره وسلوكه ، حتى إذا استفرغ مجهوده ، وبلغ غاية الصدق فى محاربة الشهوات الكامنة فى نفسه بحيث لم يعد له بعد موضع للصدق ، أدركته رحمة الله فنقل إلى مراتب القربة ، وخرجت له المنة الإلهية من الرحمة ، فإذا وفى بحقوق هذه المرتبة التى ارتقى إليها — منة من الله عليه — أصبح عتيقاً من رق نفسه ، وصحت عبودته لربه ، وفتح له الطريق إلى الدرجة العظمى لدى مالك الملك بين يديه .

فنحن نجد هنا طريقين إلى الله ، طريق أصحاب الصدق فى بذل الجهد ، أو أصحاب الجهد فى تحقيق الصدق ، وطريق أهل المنة .

على أنه من المحقق أنه لن يصل أحد من أصحاب الطريقين إلا عن طريق المنة الإلهية ، غير أن أحدهما أدركته منة الله بادئ ذى بدء ، فاختصرت له الطريق ، وأراحته من بذل المجهود الذى يضطر الآخر إلى بذله ، حتى إذا أفلس الآخر ، وأصبح مضطراً ، لم يعد يجد لنفسه فى الصدق موضعاً يتخطى إليه ، من الله عليه برحمته ، فحرره من رق نفسه ، ونقله إلى مرتبة الأحرار ، ليستأنف السير فى طريق جديد ، هو طريق أهل المنة الإلهية الخالصة ، ومع ذلك فإنه لا يبلغ مبلغهم ، ولا يصل إلى منتهاهم ، بل إنه يظل من أهل الصدق، ولو نال مراتب أهل المنة .

وطريق أهل الصدق يتشعب بأهله حسب فطرة كل منهم ، وحسب ما يبذله من نفسه فى هذا الطريق ، فمن الناس من لم يسخ بنفسه إلا فراراً من العقاب ، فضحى بشهواته ولذائذه فى سبيل الأمن والسلامة ، ومنهم من لم يسخ بنفسه إلا بعوض ، فضحى بشهواته الدينوية الزائلة ، فى سبيل شهواته الرفيعة الباقية ، فكل منهما باق مع نفسه ، قد اكتفى بالخلاص من العقاب ، أو التمتع بدار الثواب ، وقد قبل الله منهما هذا القدر ، لقبولهما كلمة التوحيد ، وعلماً منه بأنه يصعب عليهم الإجابة إلا بعد أن ترتشى نفوسهم ، حتى يخف عليها مفارقة الشهوات ، ومزايلة الهوى ، ورفض المنى ، ثم هم بعد ذلك عرضة للوقوع فى تخليط الأعمال ، حيث إنهم متروكون لجهدهم ، وما يبذلونه من الصدق فيه ، وهؤلاء هم أولياء التوحيد ، الذين لم يصلوا بعد إلى مستوى الولاية الخاصة .

وهنالك طائفة أخرى نظروا إلى الثواب والعقاب ، فلم يلههم النظر إليهما عن النظر إلى المولى ، فسخا الواحد منهم بكل ذلك ، أداء لحق الله ، وسار إليه فرداً ، وأخلص العمل له ، وتطهر من التخليط ، دون رغبة فى ثواب ، أو رهبة من عقاب ، وإنما أداء لحق الله ، فهو يلى حق الله ويؤديه كما ينبغى أن يؤدى ، على قدر استطاعته وجهده ، لأنه لم يتخلص بعد من نفسه ، ولم تتمحص عبوديته لربه ، فهو لذلك ولى حق الله ، وما زال يرق فى أداء حق الله ، ويرق فى هذه الولاية ، ولا تزال نفسه معه ، تعطى وتأخذ ، حسبما أمر الله ونهى ، لكنها تتضاءل ويتضاءل نفوذها وسلطانها ، إلى أن يصل إلى درجة يرحمه الله فيها ، ويتولى نقله

من هذه المرتبة — ولاية حق الله من الصادقين — إلى مرتبة أخرى ، هي ولاية الله للصديقين ، ويبدأ بذلك طريقاً أخرى هي طريق أهل المنة ، الذين يتولاهم الله بمنته ، ويسير بهم في طريقهم إليه ، دون جهد أو عناء .

وطريق أهل المنة يتشعب من أجل ذلك شعبتين : شعبة لمن تناله المنة بادئ ذي بدء ، فتجذبه جذباً ، وهؤلاء هم المجتبون أو المجذوبون ، وتخرج لهم المنة من المشيئة ، وشعبة أخرى لمن بلغ غاية الصدق من أولياء حق الله ، فشملتهم رحمته ، وخرجت لهم منته ، فنالوا مجالسهم في منازل قربته ، وهؤلاء هم المنيبون الذين كانوا أولياء حق الله فأصبحوا أولياء الله ، وكانوا من الصادقين فأصبحوا من الصديقين ، وتخرج لهم منته من الرحمة ، ويصدق ذلك قوله تعالى : «اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ» (الشورى١٣) فالأول وهو المجتبى من أهل مشيئته ومنته ، والثاني وهو المنيب من أهل هدايته .

أولياء الصدق : أولياء حق الله وأولياء الله

يقول أبو عبد الله[1] : « إن كلمة لا إله إلا الله لازمة للخلق الاعتقاد بها قلباً ، والاعتراف بها نطقاً ، والوفاء بها فعلا ، فأما الاعتقاد بها قلباً ؛ فأن يعتقد نفى القدرة عن جميع من تولهت إليه القلوب فى المضار والمنافع سواه ، وأما الاعتراف بها نطقاً ؛ فأن يقول : لا إله إلا الله ، وأما الوفاء بها فعلا ؛ فأن يكون له من الثقة فى باب النوائب ، ومن التوكل فى باب الرزق ، ومن التفويض فى باب الحوائج ، ومن الصبر فى باب الشهوات ، ومن القناعة فى باب المنالات ، ومن الانقياد فى باب العبودات ، والتسليم فى باب المتشابهات ، ما يحفظ هذه الجوارح السبع التى اؤتمن العبد عليهن ، ووكل العبد برعايتهن — وهى اللسان ، والسمع ، والبصر واليد ، والرجل ، والبطن ، والفرج — من أن يعصى الله بجارحة منها ، بسبب شىء من هذه الأبواب ، فهذا ما لزم الخلق فى باب العبودية ، فليس لهم عن ذلك محيل ، ولا لهم منه بد ، فإن أقامها خرج من الظلم ، وهو من المطيعين لديه ، ثم لأهل الدرجات فيما وراء ذلك سعى إلى الله بالقلوب ...... »

ومن هنا يبدأ الطريق الذى يسلكه أهل الولاية للوصول إلى ربهم ، كل على قدر ما يستنير قلبه من أنوار المعرفة ، وعلى قدر ما يجاهد لتحرير قلبه من أسر النفس وعبوديته لها ، ليصبح خالص العبودية لربه ، أما العمل فى حدود الشرع ؛ فيخرج صاحبه من الظلم ، ويهيئه للسعى بقلبه ، والارتقاء فى درجات الولاية .

ولنبدأ مع ولى حق الله ، لنرى كيف يسير به الطريق على ما يصفه الحكيم .

يشبه الحكيم النفس بشجرة تريد التخلص منها ، فإن ذهبت تقطع أغصانها ، وتركت جذع الشجرة على حاله ، ثم غفلت عنها قليلا ، لم تأمن أن تنظر ، فإذا هى ذات أغصان كما كانت قبلا ، وكلما قطعتها خرج مكانها مثلها ، ما دام الجذع باقياً ، فإذا قطعتها عند أصلها ، لتأمن من ظهور أغصانها ، وتكفى نفسك

---

١ — شفاء العلل ص ١ ب ، علم الأولياء ص ٥٢ أ — ب .

متونها جملة ، إذا أنت بأصلها قد بدت منه أغصان أخرى ، فلم تجد بداً من استئصال هذه الشجرة من جذورها حتى تستريح ».

فولى حق الله ، بعد أن تاب وعزم على الوفاء بتوبته ، قام بحراسة جوارحه السبع ، فهو يؤدى الفرائض ، ويحفظ الحدود ، ويقتصر على المباحات ، فإذا بلغ المحظور أعرض ونأى ، حتى استقام واستقامت له جوارحه ، ثم نظر إلى باطنه ، فوجد نفسه محشوة بشهوات هذه الجوارح ، فلم يأمن إن غفل عن حراسة جوارحه ساعة أن تستبد به ، وترمى به فى أودية المهالك ، من أجل ذلك ، وقع فى حرج شديد ، بحيث ضيقت عليه المخافة مسالكه ، وأصبح منكمشاً عن الخلق ، يهرب من كل أمر ، عجزاً منه ، وخوفاً على جوارحه من هذه النفس الشهوانية أن تخدعه[1] ، فيزل ويتجاوز إلى ما لا ينبغى ، فهو قائم فى عناء المجاهدة ، لا يهدأ ولا يستريح ، حتى إذا طال به الأمر ، وقارن بين ما يجده فى نفسه وبين ما يصف أهل اليقين من أمور قلوبهم فلم يجد لديه شيئاً منها ، جعل يفكر متى يستطيع أن يستريح من هذه الحراسة ، ليفكر فى منن الله وصنائعه ، ويطهر قلبه من هذه الأدناس ، ليس هنالك بد إذن من أن يقلع الشجرة من جذورها ، فيعزم على أن يرفض كل شهوة فى نفسه لهذه الجوارح السبع ، لأنها شهوة واحدة ، تباح له فى صورة ، وتحظر عليه فى صورة ، فإذا رفضها جميعاً ، محظورها ومباحها ، استراح من حراسة نفسه ، لأنه رفض شهوة المباح كما رفض شهوة المحظور ، يقول الحكيم[2] : « فقصد ليطهر الباطن ، بعد ما استقام له تطهير الظاهر ، فعزم على رفض كل شهوة فى نفسه لهذه الجوارح السبع ، مما أطلق أو حظر عليه ، وقال : إنما هى شهوة واحدة ، تطلق لى فى مكان ، وتحظر على فى مكان ، فلا خلاص منها حتى أميتها من نفسى ، وحسب أن رفضها إماتتها ، فعلم الله صدق الرفض من عبده وماذا يريده » .

وإذا كانت الولاية ودرجاتها مرتبطة بسعى القلوب إلى الله ، فإن هنا أول

---

١ — ختم الأولياء ١١٨ — ١١٩ .
٢ — المرجع السابق ١١٩ — ١٢٠ .

سعى القلوب ، وهنا تظهر أول خطوة من خطوات الولاية ، فإرادة الإنسان من وراء جهاده لنفسه ، ورفضه لشهواتها ، هى التى تحدد قيمة عمله وجهده ، إن كان يتولى بذلك ربه ، أو يتولى بذلك نفسه ، فمن صدق الله فى عزمه على رفض شهواته حتى يطهر قلبه ، ويلقى ربه غداً بصـــدقه وطهارته ، فينجو من عقابه ، وينال ما أعد له من ثواب ، فهو عامل من عمال الله ، يعمل الطاعة ، ورغبة الثواب قائمة بين يدى قلبه ، عليه يعمل ، وإليه يسعى ، وينتهى عن المعصية ورهبة العقاب منتصبة أمام فؤاده ، من أجله ينتهى ، ومنه يفر ، مثل هذا العامل لم يفارق نفسه وهواه ، لذلك يخف فى الطاعة إن وافقت شهوته ، فإن خالفتها ثقلت عليه ، وأداها متكلفاً ، وكذلك فى النهى إن وافق شهوته خف عليه الانتهاء ، وإلا ثقل عليه ، لذلك يترك على جهده ، وما يقتضيه من ثواب الصدق يوم لقائه .

ومن صدق الله فى عزمه على رفض شهواته ، عبودية لله وأداء لحق الله ، دون نظر إلى حظوظ نفسه فى هذا الرفض ، فتح له الطريق إليه ، وأشرقت أنوار العطاء فى صدره ، ووجد العون على تحقيق عزمه ، وكان صدقه هذا أول خطوة فى طريق الولاية لحق الله تعالى .

ويمكن لنا أن نقول : إن حقيقة وصف الولاية لا تطلق على السالكين لهذا الطريق إلا ابتداء من هذه الخطوة[1] ، أما قبل أن يصل إلى هذه الخطوة فلا يطلق عليه وصف الولاية إلا بنوع من التجوز ، لأن ذلك الذى حافظ على إقامة الفرائض ، وحفظ الحدود ، ومنع نفسه شهوات ما حرم عليه ، راغب مطيع لا يأمن العثار ، قد شغل فى دنياه بدنياه ، وهذه هى المرتبة الأولى للموحدين ، ولا شأن لنا بها فى طريق الولاية الخاص ، وأما ذلك الذى أدى الفرائض ، وحفظ الحدود ، ومنع نفسه من الشهوات ، مباحها ومحظورها ، هرباً من العقاب ، وطلباً للثواب ، فهو الذى يمكن أن يطلق عليه لفظ الولاية تجوزاً .

لكن شتان بين إرادته من وراء طاعته ، وبين من يقوم بهذه الطاعة ، ويعزم

١ — انظر هذا التقسيم واضحاً فى مسألة كيفية خلق الإنسان ص ١٧٨ أ .

عليها ، دون نظر إليها . فالأول يضحى — فى الحقيقة — بشهوته الدنيا فى مقابل شهوة أسمى وأرفع ، ويتجه إلى الله بأعماله الظاهرة الجارية على أركانه وجوارحه دون قلبه ، فهو يكثر منها وقلبه خال من الاتجاه الصادق إليه ، ثم هو مع ذلك يعتمد على هذا العمل ، وينظر إليه ، ويقتضى عليه الثواب والأجر ، ويكتفى بحظه من الجنان ، دون أن يجد فى قلبه الهمة إلى أبعد من ذلك ، حيث حظه من الله ومن رضوانه ، فقد صدق الله ظاهرا ، ولم يكتمل له صدق الباطن ، ويمكن أن يطلق عليه — تجوزاً — ولى حق الله ، من حيث أداؤه فرائض الله ورعايته حدوده ، ولذلك يترك على جهده حتى إذا ورد على الله ، ورد على ملك غفور كريم ، يغفر الذنوب ، ويتجافى عن التقصير ، ويقبل الحسنات ويعفو عن السيئات ، ويفى بما وعد من المزيد تفضلا ، يقول الحكيم[1] : « فكل عامل قصد بعمله إلى أن يكتسب لنفسه ثواباً مما أعد الله له فى الجنة ، أو يعد لنفسه جُنة مما أوعده الله من عقابه ، فقد اتخذ لنفسه دون الله عدة ومتعلقاً ، فوكل إلى ما أعد لنفسه وتعلق به ، ووقع الحساب ، وتحصيل السرائر » .

أما الثانى فقد ضحى بشهواته الدنيا والعليا ، فى هذه الحياة وفى الدار الآخرة ، دون أن ينظر فى ذلك إلا إلى تحقيق عبودته لربه ، فلم يعتمد على عمله ولا طاعته ، وسعى إلى الله بقلبه ، يسير به إلى الله ، ويجهد فى قطع مسافة المنازل فى طريقه ، غير ناظر إلا إليه ، ولا معتمد إلا عليه ، ولم يلهه حظه من الجنان ، ولا من دار السلام ، عن حظه من ربه ، قد أخذه جماله وجلاله ، وهيبة عظمته ، وسلطان كبريائه ، حتى توخى محابه ، وتلذذ بعبوديته ، فصدق الله ظاهراً وباطناً ، لذلك فتح له الباب ، وتولاه الله بأنوار العطاء ، حتى امتلأ قلبه ، وذلت نفسه ، وخضعت جوارحه — ولهذا يمكن أن يسمى ولى حق الله ، فقد تولى عبادة الله وطاعته ، وجاهد نفسه دون نظر إلى حظوظ نفسه ، لكن أداء لحق الله عليه ، وتولى الله تعالى أمره ، ففتح له الطريق إليه ، وتحقق بذلك الركنان اللذان وضعهما القشيرى فى تعريف الولى . والحكيم عند حديثه عنهم لا يكاد يخالف ذلك ، حيث

---

١ — مكر النفس : مسألة فى تحصيل المعرفة ٤٣ ب .

يقول فى رسالته عن بيان المفرَّدين : (١) « فهذا بيان عمال الله ، عملوا له على طلب الثواب ، والهرب من العقاب ، فلم تصف أعمالهم من الهوى ، لأن الهرب والطلب مخرجهما من الشهوة ، ثم إن الله تبارك اسمه اصطفى من خلقه ما شاء ، فله من كل جنس صفوة . . . والأولياء صفوته من الزاهدين ، والزهاد صفوته من العاملين [والعاملون صفوته من] الراغبين ، والراغبون صفوته من الآدميين . . . » ثم يقول بعد ذلك : « فالأول راغب مشغول بدنياه ، والزاهد مشغول بآخرته ، والصديق مشغول بملكه ، والعارف مشغول بربه فرداً »(٢) .

---

١ — ص ١٨٦ أ — ب و ٨٨ أ من مخطوطة ولى الدين ، وص ٤٧ ب و ٤٩ ب من مخطوطة أسعد أفندى .

٢ — وينبغى أن نلاحظ هنا ملاحظة ضرورية عند مراجعتنا لنصوص الحكيم ، حيث نجد أن الحديث يسترسل به ، فيوزع الأوصاف حسبما توحيه المناسبة والمقام والمقارنة وما تؤدى إليه المعانى التى يدور عليها الوصف فى كل حديث بخصوصه ، فهناك عامل هام يتحكم فى هذه الناحية ، هو أن مراتب السلوك متداخلة ، لا توجد بينها فواصل محددة ، فمن الممكن إذن أن تتقارض هذه الفئات المتميزة بأوصاف خاصة من أوصاف الولاية أوصاف فئات أخرى أرقى أو أدنى منها ، باعتبار أن الأعلى قد حاز ما يخوض فيه الأدنى وجازه ، وأن الأدنى قد شارف ما يخوض فيه الأعلى .

كما يلاحظ أيضاً أن تقارض هذه الأوصاف إنما يقع على حالة متقاربة ، إذ لا يمكن أن يوصف المبتدئ بوصف المنتهى ، ولا أن يوصف المنتهى بوصف المبتدئ .

فإذا نحن لم نضع هذه الملاحظة الضرورية نصب أعيننا أثناء قراءة الرسائل العديدة للحكيم ، فقد نلاحظ اختلافاً يجعلنا نرى فيه شيئاً من التعارض أو قدراً من التناقض .

ولا يمكن افتراض هذه الملاحظة إلا بعد طول القراءة فى رسائله ، ومقارنة النصوص بعضها مع البعض الآخر ، واستخراج مايبدو فيه التعارض أو التناقض صراحة ، ليسلم لنا بعد ذلك ما ليس فيه مثل هذا التعارض أو التناقض الصريح .

عندئذ تخلص لنا الحقيقة التى يريد أن يضعها فى نظريته ، والأوصاف التى تطلق مطابقة ، والأوصاف التى تطلق مجازاً ، ويمكن بعد ذلك أن تنزل عليها النصوص الأخرى التى استخرجناها ، وأن توضع فى وضعها المتسق الصحيح ، وتبرز لنا حينئذ هذه الملاحظة التى أبديناها كملاحظة ضرورية ، تمنع الباحث من اللبس أو الخلط أو الوقوع =

فإن خطا الخطوة الأولى بالإعراض عن نفسه ، ومجاهدته فى ذلك ابتغاء وجه الله ، وفتح له الطريق ، وأصبح ولياً لحق الله ، فإنه سوف يصل إلى منازل القربة ، ومنها إلى ملك الملك بين يديه ، بشرط واحد ، أن يسير فى طريقه ، وأن يصدق فى سيره ، بألا يلتفت إلى نفسه مرة واحدة ، فإن مثل هذه الالتفاتة قد تعوقه ، وقد تقعد به ، وقد تخرجه من الطريق جملة ، وكما قلنا من قبل إن الأساس النظرى فى فكرة الولاية يكمن فى كيفية معاملة النفس والنظر إليها ، من حيث إن الله قد وضعها بينه وبين الآدمى[1] ، فهى حجاب العبد الذى يحجبه عن ربه ، فمن تخلص منها كلية وبذلها لله فى جميع مشيئاته وأقداره وأقضيته فقد بذل جميع ما يملك ، ونال بذلك جميع الرأفة التى صيرها الله حظاً له فى جميع أحواله ، وعلى قدر ما ينقص من بذله ينقص من نواله[2] ، ولكن بذلها والتخلص منها ليس أمراً سهلا ، بل هو أمر فى غاية من الشدة والصعوبة ، لخفاء حيلها ، ودقة خدعها .

ويصف لنا الحكيم المزالق التى يتعرض لها هذا الولى من أولياء حق الله ، والعقبات التى تصادفه ، وكيف يتوقاها بصدق سعيه ، حتى يخرج فى نهاية الأمر عن رق النفس ، ويصبح ولياً من أولياء الله ، مهيئاً لمجالسه ونجواه ، وكيف زل من زل ، وخذل من خذل ، بلحظه إلى نفسه ، ونظره إليها .

= فى متاهة من الغموض والإبهام ، عند قراءة النصوص المختلفة ، ذات الأوصاف المختلفة لأحوال متحدة .

من ذلك على سبيل المثال وصفه الراغبين فى نصـــه السابق بالموحدين أو المخلصين فى نصوص أخرى ، ووصفه العاملين فى نصه السابق بالمطيعين أو الصادقين فى نصوص أخرى ، ووصفه الزاهدين فى نصه السابق بالصادقين أو العاملين أو أولياء حق الله فى نصوص أخرى وهكذا . واعتماداً على ذلك قلت إنه لا تطلق حقيقة وصف الولاية على السالك لهذه الطريقة إلا بعد أن يخطو الخطوة الأولى ، بالعزم على تسليم نفسه ومشتهياتها كلها — المباح منها والمحظور — لله ، دون نظر إلى ثواب أو عقاب ، إلا وجه الله الكريم ومرضاته .

١ — المسائل المكنونة ص ٣١ ب .

٢ — المصدر السابق .

فمن أول خطوة تشرق أنوار العطاء فى صدره ، ويجد روح الطريق ، فيأنس به ، ويخف عليه ، وتبدأ سلسلة أشبه ما تكون بالفعل وردود الفعل التلقائية ، إذ كلما تواردت عليه أنوار العطاء كلما ازداد قوة ، فأمعن فى رفض شهواته ، وكلما ازداد فى هجرانها كلما زيد له فى الأنوار ، حتى مهر فى الطريق وجعل يسد جميع الذرائع ، فلا ينطق إلا ما لا بد منه ، ولا يسمع إلا ما لا بد منه ، ولا ينظر إلا إلى ما لا بد منه ، ولا يمشى إلا إلى ما لا بد منه ، وهكذا فى بقية الجوارح ، حتى يصل به الأمر إلى التزام العزلة ، حسماً لهذه الأبواب . يقول الحكيم[1] : « والخطر العظيم هنا (والسالكون) بين معصوم ومخذول ، وذلك أن من زلت قدمه فى هذا الطريق ، فمن هنا زلت ، ومن هنا خذل فاحذر هذا الباب » ذلك الخطر العظيم الذى يشير إليه هو ما تجده النفس من روح العطاء ، وما يفيض عليها من الحكم والفوائد ، فتغر صاحبها بما أوتى ، وتزين له ترك العزلة ، ومخالطة الناس ، والحديث بما فتح الله به عليه من شأن هذا الطريق ، زاعمة له أنه قد أوتى من القوة ما يمكنه من مباشرة هذه الأمور ، فإذا انخدع لها ، وخالط الناس على ذلك، فأكرموه فقبل إكرامهم ، وأعطوه فقبل نوالهم ، فقد جمعت النفس عليه بين أمرين : الأول : توقف القلب عن السعى ، لانشغاله بما أصاب من فوائد ، واشتغاله بما يلقاه من تكريم وتبجيل ، والثانى : أن القلب — لا الأركان — هو الذى كان يحمل عبء السعى وجهده ، ويخفف الأمر عليه روح الطريق وسعته ، فأصبح القلب معطلا عن السعى ، وأصبحت النفس وهى لا تسمح بالعودة إلى أعمال الأركان ، لأن فيها مشقة وضيقاً كانت قد استراحت منهما ، فأصبح وقد عطل الأركان عن العبادة ، وعطل القلب عن السير إلى الله ، فلا قلبه مشغول بحق الله ، ولا بعبادة الله ، وحاصل ما يجده من جهده الذى بذله ما يجده من طموح الأبصار إليه ، وتعظيم الناس له ، وبرهم به ».

ويعلق الحكيم على ذلك بقوله[2] : « فاحذر هذا الباب ! فإنى رأيت وعاينت

---

١ — ختم الأولياء ص ١٢١ .
٢ — ختم الأولياء ص ١٢٣ .

كل من أفسد طريقه وأدبر ناكصاً على عقبيه ، فمن ههنا سقط وزلت قدمه ، فلم يزالوا فى ذل وصغار ، قد نفتهم قلوب الصادقين ، ومقتهم جمهور العلماء . . . . . فصاروا ضحكة الشيطان ، وبرم القلوب ، وثقــلا على الفؤاد ، يسيحون فى البلدان ، يخدعون الضعفاء والجهال والنساء عن دنياهم ، ويأكلون بما يبدون من الزهد والسمت الحسن وكلام الرجال » .

فإذا كان من الموفقين اتهم نفسه ، وأدرك خدعتها ، وعرف خيانتها ، وأعرض عن شهوتها ، وقضى على منيتها ، فأيده الله تعالى وثبت ركنه ، حتى عزم على رفض كل شهوة من شهوات نفسه ظاهرة أو باطنة .

لكن شهوة النفس لا تفارقها ، وحيلها لا تنقطع ، وخداعها يستتر تحت مختلف أنواع الثياب ، وإذا لم تستطع أن تحقق رغبتها عن طريق المباحات ، فلا مانع عندها أن تحققها عن طريق الطاعات ، فإن فى الطاعات لذة تعوضها عن كثير من الملذات ، وحيلتها فى الإغراء بها دقيقة ، يصعب كشفها إلا على أصحاب الخبرة فى مسالك هذا الطريق الشاق ، فالطاعة وسيلة من وسائل التقرب إلى الله ، وينبغى لمن رغب فى هذه القربة أن لا يقعد بطالا معطلا ، بل يجب أن ينغمس فى أعمال البر ، حتى يزداد بذلك تقرباً إلى الله تعالى .

وقد اغتر بهذه الحجة البادية الإحكام طائفة فزلت أقدامهم ، ولم يدركوا ما تنطوى عليه هذه الحيلة من الفتنة ، ذلك أن التقرب إلى الله تعالى ليس بظاهر الأعمال التى تظهر على الأركان والجوارح قدر ما هو بسعى القلوب وتصفيتها من أدران النفس وشهواتها ، ومن ظن أنه يستطيع بجهده وعمله أن يصل إلى الله فقد عظم عمله ، وافتتن به ، وأصبح معتمداً عليه ، فنظرت النفس إلى أعمال الطاعة نظرة الإعجاب ، فوجدت لذتها ، وحققت شهوتها ، وشعرت شعور الكبر والتيه ، فاسترسلت فى أعمال الطاعة تصــنعاً ومراءاة ، وعينها ناظرة إلى قبول الناس لها ، ورضاهم بمذهبها ، وأذنها مصغية إلى ثنائهم ومدائحهم ، حتى إنها لتخشى سقوط منزلتها عنــدهم ، فتتصنع لهم ، وتتكلف ما يحفظ لها قدرها لديهم ، وهى فى نفس الوقت قد أقنعت صاحبها أنه قد أصبح فى مأمن من شدائد الآخرة بما قدم من أعمال الأركان ، فركن إلى ذلك ، وطابت نفسه واطمأنت .

ولكن هذه طاعة تجد النفس شهوتها ، وتلتذ بها ، وتقضى مناها ، وتحقق مشيئتها ، فكيف يمكن أن تكون خالصة يتقرب بها إلى الله ؟ أو تكون وسيلة يعتمد عليها فى الوصول إليه ؟ وهى لم تتمحض له ! ؟ . كيف يمكن أن تكون طاعة صادرة عن نفس مشحونة بأدناس الشهوات ، وأنواع الرعونات ، قربة من القربات ؟ يقول الحكيم فى شأن هؤلاء[1] : « فمن ههنا زلت أقدام طائفة منهم ، فقالوا فى أنفسهم : أنقعد فراغاً هكذا ، نبطل أعمالنا فى القعود معطلين ! ! بل ننغمس فى أعمال البر ، فكلما زدنا منه ازددنا قربة إلى الله تعالى ، فيقال لهم : هذا [هو] الداء الدفين فيكم ، وأنتم به جاهلون ، متى وجدت نفسك لذة الطاعات وحلاوتها ، فأجبتها ، صرت مفتوناً بها ، فتأمل هذا المكان ، فإن فيه مسرحاً من مسارح النفس ، ومصيدة من مصايد الشيطان ، وأعوذ بالله ممن يصبر مفتوناً بالطاعة . . . » ، ثم يقول بعد ذلك : « متى تتخلص من لحظات نفسك إلى جهدك وأعمال برك ، حتى لا تكون معتمداً عليه ؟ والمعتمد على عمله متى يفلح ؟ وهذا الرسول صلى الله عليه وسلم يقول : « إنه ليس أحد منكم ينجيه عمله ، قالوا : ولا أنت يا رسول الله ؟ قال : ولا أنا ، إلا أن يتغمدنى الله برحمته » ، « فالعبادة والاجتهاد فيها من ذات النفس وبال على صاحبها ، لأن ذات النفس هى الهوى»[2].

وينبغى أن لا يتبادر إلى الذهن أن الحكيم يقصد بهذه الطاعات ما يشمل الفروض والواجبات ، إذ ليس من أدائها مناص ، وليس أداؤها تابعاً لرغبة النفس أو شهوتها ، حتى يصح قبوله أو رفضه ، ولكنه تكليف إلهى مفروض لا يمكن التحلل منه بوجه من الوجوه ، وفى أدائها قيام بواجب العبودية نحو حق الألوهية « قال له قائل : فماذا يصنع إن لم يعمل نفسه فى الطاعات ؟ قال : يؤدى الفرائض ، ويحفظ الحدود ، [أ] فليس فى هذا الشغل ، إن قام به ، ما يعجزه عن سائر الأشياء ؟ وأى عبودة أشرف من هذا ؟ وهل ألزم الله العباد إلا بهذا ؟ »[3] .

---

١ ـــ المرجع السابق ص ١٢٤ .

٢ ـــ نوادر الأصول ص ٤٠٥ .

٣ ـــ ختم الأولياء ص ١٢٦ .

فإذا كان العبد قد أوتى من الكياسة هذا القدر ، وعرف أن نفسه هى الحجاب الذى يحول بينه وبين ربه ، وأن كل لذة تجدها نفسه فى طاعة من الطاعات أو عمل من الأعمال إنما هى فتنة عليه ، تحول بينه وبين الوصول إلى ربه ، فجعل يتجول بين مختلف الطاعات ، ويناوب بين مختلف الأعمال ، حتى يقهر نفسه ، ويجردها من مشيئتها ، بحيث لا تستقر على طاعة أو عمل تلتذ به ، فقد وفق وسدد ، وثبت وأيد .

لكنه لا يزال فى عناء المجاهدة ، ويقظة الحراسة ، لأن النفس لم تيأس بعد من أن تنال بعض ما تشتهيه ، بعد أن حرمها شهوة المعاصى ، ثم حرمها شهوة المباحات ، ثم حرمها شهوة الطاعات ، ذلك أن هذا العبد الموفق قد فتح له الطريق فسار إلى الله ، فإذا تواردت عليه أنوار العطاء ، فإنما هى من الله للقلب ، لكن النفس تثور ، لتأخذ نصيبها من حلاوة العطاء ، ولا يستطيع منعها أو ردها عن ذلك ، وإنما يستطيع أن يمنعها من الاغترار بهذا العطاء ، والاسترسال فى أعمال الطاعات ، بناء على ما أوتيت من حلاوة العطاء الإلهى ، وإلا أفسدت ما أوتيت ، لأنها لم تتخلص بعد من شهواتها ، ولم تتجرد من مشيئاتها ، فالخيانة باقيـــة معها ، وهى غير مأمونة على عطاء ، وهذه مزلة أخرى ، تزل عندها طائفة من السالكين الجاهلين بهذا الطريق ، فإن تركها صاحبها وما استقرت به انقطع صدقه عندها ، ووقف على حدها ، وإن تنبه لها ، وحرس قلبه منها ، ظل على طريقه سائراً حتى تدركه رحمة الله .

وقد يخال الناظر فى مسالك الطريق وعقباته هذه كما صورها الحكيم أن السالك لا يعانى أكثر من حراسة نفسه من نيل مشتهياتها ، أو تحقيق رغباتها ، سواء كانت هذه الرغبات والمشتهيات حراماً أو مباحاً أو طاعة ، أو حتى عطاء إلهياً ، وأن المسألة لا تزيد عن موقف سلبى يقفه السالك من نفسه دون أن يكون هنالك أى جهد حقيقى إيجابى للسير فى الطريق ، فالطاعات النافلة ممنوعة ، والجوارح والأركان مقيدة خامدة ، والعطاء الإلهى يستقبل بسكون وهدوء ، فهل هذا هو الموقف حقيقة ؟ أم أنه ينطوى على جهد جبار مختف وراء كل هذه الظواهر الجامدة ؟

إن النظرة الفاحصة لا بد ترى وراء كل هذه المواقف السلبية جهداً إيجابياً عنيفاً ، ذلك لأن السالك لم يقف هذا الموقف إلا لتحقيق الصدق الذى أخذ به نفسه فى سلوك هـــذا الطريق ، وهو بذل نفسه ومشيئاتها لله ، دون أن يترك لها نصيباً فى أى عمل من الأعمال ، حتى تصبح سلماً خالصة لربها ، وإلا كان سلوكه عبثاً ، ورد عليه عمله ، وخاب سعيه ، وكيف يكون صادقاً فى سعيه من يعمل العمل لله فتسرقه نفسه أو تشاركه فيه فتمنع صدقه ؟ ! إن البقاء دون عمل احتفاظاً بكمال الصدق خير من تقديم عمل مشوب .

لا بد من تصفية هذه النفس ، وتجريدها من كافة أطماعها وأمنياتها أولا ، والتخلص كلية من الاعتداد بها ، أو النظر إليها ، أو إلى شىء من مشتهياتها فلا يكون به إلا محاب ربه ومشيئاته ، حينئذ يكون صادقاً أتم الصدق فى جهده وأعماله ، أما أن ينظر بإحدى عينيه إلى ربه وبالأخرى إلى نفسه ، فليس بصادق فى اتجاهه ولا فى سلوكه ، ولا يظن بمثل هذا أن يصل إلى منتهاه .

فتصحيح الاتجاه ، وتحقيق الصدق ، وتثبيت العزم ، وحفظ القلب ، وبذل النفس ، عمل إيجابى كبير ، لكنه يظهر فى صورة التروك أو الأعمال السلبية ، هذا الجهد وهذا العمل — فى حد ذاته — كاف لكى يشغله تماماً ، ويستغرق جهده ونشاطه ، ولا يترك له فراغاً يقضيه فيما تزينه النفس من أعمال الطاعة ، فإذا قام بأعمال الطاعة انتقص من هذا الجهد ، وكان سبباً فى تعطيله ، إن لم يكن فى إبطاله ، وهذا ما يشير إليه الحكيم فى نصه السابق : « [أ] فليس فى هذا الشغل إن قام به ما يعجزه عن سائر الأشياء ؟ ؟ » .

ثم إذا أضفنا إلى ذلك أن النفس لا تخلو عن ضدين من الأخلاق ، تبين لنا أن هذا العمل السلبى هو فى نفس الوقت عمل إيجابى ، من حيث إن تخلية النفس من خلق دنىء هو — فى نفس الوقت — تحلية لها بخلق رفيع « واليقين عقيب الهوى ، فكلما نقص من هذا ازداد من ذلك ، فهما يتعاقبان أبداً »[1] .

---

١ — أدب النفس ص ١١٨ [

وهذا هو مقتضى هذه المرحلة من السلوك ، إذ لا يعقل أن يبدأ طريقه إلى الله ، فيترك نفسه على ما بها من شهوات ورغبات ، قد تجاوز به الحد فى غفلة من الغفلات ، ثم يطمع أن يصل مع ذلك إلى الله .

إن هذا النشاط الروحى نشاط تام متكامل ، يستغرق جهد العبد وطاقته ، ويحيط بكافة نواحيه الوجدانية والفكرية والعملية ، يقول الحكيم[1] : « فالجاهل بهذا الطريق لما أصابت النفس حلاوة العطاء استقرت بصاحبها ، فدعته إلى عمل الأركان ، وهى خائنة ، لما فيها من الشهوات ، فإن تركها صاحبها وما استقرت به أفسدت نصيبها من العطاء له بشهواتها ، فهذا الحارس لهذا الطريق بغاية الشغل ، فكيف يصل إلى عمل الأركان ؟ أليس عمل الأركان على ما وصفناه بطالة ؟ . . . . فما زال ذلك دأب هذا الصادق فى سيره إلى الله تعالى ، يمنع نفسه لذة الحلال ، ولذة الطاعات ، ولذة العطاء ، ومع ذلك يجاهد نفسه فى تصفية الأخلاق الدنيئة ، مثل الشح ، والرغبة ، والمذمة ، والجفوة ، والحقد ، وأشباه ذلك ، فإن الشح والرغبة والحقد والجفوة من قذر النفس ، وهو دائب فى السير ، فأى عبادة تفوق هذا ؟ ؟ » .

ولكن ما هى نتيجة هذا الجهد العنيف ؟ هل فى استطاعة العبد أن يقضى على شهوات نفسه ومشيئاتها قضاء كاملا ؟ هل يستطيع أن ينزع عنها نوازعها وأهواءها ؟ ويتركها قاعاً صفصفاً لا رغبة لها ولا هوى ؟ كيف وقد ركب الله فيها كل ذلك ؟؟ .

قد يظن العبد أنه يستطيع الوصول إلى ذلك ، وهو من أجله يجاهد ، ويبذل أقصى ما يستطيع ، لكنه بعد أن يجهد ويمل ، ويستفرغ مجهوده من الصدق ، بحيث لا يبقى للحق قبله اقتضاء ، ولا يبقى أمامه موضع للصدق يتخطى إليه ، يجد أن نفسه لم تزل « كما كانت ، فيها تلك الهنات موجودة » فهى تفرح بأحوالها عند الخلق ، وتطلب المنازل العليا عند الله ، وتهفو فى أعماقها إلى لقاء الإخوان ، والتلسم بروح الحياة ، عندئذ يدرك أنه لا طاقة له بذلك .

١ — ختم الأولياء ص ١٣١ — ١٣٢ .

ولا يمكن أن يظن فى هذه النظرة أنها نظرة تشاؤمية ، من حيث إنه يقرر «أن السائر فى الطريق سينتهى به المطاف فى آخر الأمر إلى درجة العجز والحيرة والاضطرار ، وسيقف آنئذ صفر اليدين ، خالى الوفاض ، بادى الأنفاض ، يرتد طرفه نحو السماء خاسئاً وهو حسير»(١) كيف ولو كان كذلك لأصبح سلوك هذا الطريق عبثاً ، وأصبح لزاماً تركه بادئ ذى بدء ، والالتجاء إلى طريق آخر ، قد تكون فيه بارقة أمل ، بأن يلتجئ إلى الله مباشرة ليعصمه ويقيه من رعونات النفس وحماقاتها ، دون أن يطلب إلينا بذل الجهـــد فى رياضتها وتأديبها وتهذيبها .

لكنها نظرة تصف لنا مرحلة من المراحل لا بد منها لمن يسلك طريق الله ، حتى يقف موقف الاضطرار ، ويعترف بالعبودية المطلقة اعترافاً صادقاً نابعاً من ظاهره وباطنه ، بعد أن خبر — عن طريق التجربة الشاقة المرهقة — أنه لا يملك من أمر نفسه شيئاً ، وأن صاحب التصرف فيها وفى توجيهها هو الذى ركبها ، وركب فيها هذه الشهوات والمشيئات ، فهو وحده الذى يستطيع أن يعصمه ويقيه من نزواتها وأهوائها .

فليس ههنا تشاؤم بقدر ما نجده من تفاؤل ، ومقدار التشاؤم الذى يمكن أن يكون هنا هو اتهام النفس ، وعدم ائتمانها ، أو الركون إليها ، ولذلك وجب الهروب منها ، والتحرز من آفاتها ، وحراسة القلب من دسائسها ووساوسها بكل وسيلة ممكنة ، وأول ما يلجأ الإنسان إليه ما آتاه الله من قوة وطاقة ، فإذا استفرغ هذه القوة والطاقة ، وأدرك أنها لم تغن عنه شيئاً ، ولم يحقق ما كان يصبو إليه ، ويئس من نفسه نظرياً وعملياً ، فكريا ووجدانياً ، ظاهراً وباطناً ، وجد نفسه مضطراً إلى وسيلة أخرى غير نفسه وذاته ، تلك هى قدرة الله ورحمته ، وذلك كمرحلة تالية جعلها الله مترتبة على المرحلة الأولى حسب قوله سبحانه وتعالى : «والَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا» (آخر سورة العنكبوت)(٢).

---

١ — الدكتور عثمان يحيى : مقدمة ختم الأولياء ص ١٠٧ .

٢ — انظر تفسير ابن كثير جـ ٣ ص ٤٢٢ ، فقد روى مثل هذا المعنى .

ولو أنه تشاءم أو أحس دبيب اليأس لانقطع ولم يلجأ إلى ربه ليخلصه مما هو فيه ، لكنه يلجأ إليه لمعرفته أنه غاية كل جهد ، ونهاية كل مضطر .

والحكيم يصور لنا موقفه تصويراً فى غاية الروعة ، يجمل بنا أن نورده بنصه هنا لروعته من ناحية ، ولما يشير إليه من هذه المعانى من ناحية أخرى ، يقول الحكيم(١) : « فلما استفرغ هذا الصادق مجهوده من الصدق فى سيره ، على ما وصفت ، ووجد نفسه حية معها هذه الصفات ، تحير وانقطع صدقه ، وقال : كيف لى أن أخرج من نفسى حلاوة هذه الأشياء ؟ فعلم أنه لا يقدر على ذلك ، كما لا يقدر أن يبيض الشعرة السوداء ، وقال : إن هذه نفسى قد أوثقتها بالصدق منى إلى الله ، فكيف لى إن حللت وثاقها ، فأبقت وهربت ، متى ألحقها ؟ فوقع فى مفازة الحيرة ، فاستوحش ، وبقى وحيداً فى تلك المفازة ، لأنه قد ذهب أنس النفس ، ولم ينل أنس الخالق ، فحينئذ صار مضطراً لا يدرى أيقبل أم يدبر ، فصرخ إلى الله ، يائساً من صدقه ، صفر اليدين ، خالى القلب من كل جهد ، وقال فى نجواه : قد تعلم يا عالم الغيوب والخفيات أنه لم يبق لعلمى بالصدق موضع قدم أتخطى به ، ولا لى مقدرة على محو هذه الشهوات الدلسة من نفسى وقلبى ، فأغثنى ..... » .

بدعوة المضطر واستغاثته هذه تتداركه الرحمة الإلهية ، فتطير بقلبه فى لحظة من مكانه الذى انقطع فيه إلى مكان أهل القربة ، وهو مكان الأحرار الكرام ، الذين أعتقهم الله من رق نفوسهم ، ويوضح الحكيم هذه الأماكن بما هو متعارف فى لغة الشرع ، فيرى أن محل الصادقين فى السماء الدنيا عند بيت العزة ، لأنهم عبيد النفوس ، وأن محل الأحرار الكرام هو البيت المعمور فى حدود عليين فوق السماء السابعة(٢) .

وتنتهى من مراحل جهاده مرحلة لتبدأ مرحلة أخرى ، ذلك لأن نفسه لا تزال كما هى ، وإن كنت آفاتها واستترت مساويها ، وهو ما زال فى جهاده لنفسه لم يغادر وصف الصادقين إلى وصف الصديقين بعد ، ولم يجاوز وصف ولى حق

١ — ختم الأولياء ص ١٣٣ — ١٣٤ .
٢ — ختم الأولياء ص ١٣٧ و ١٣٨ .

الله ليصبح من أولياء الله ، وإن كان قد انتقل إلى محلهم ، ونال مراتبهم ، لهذا قد يطلق عليه وصفهم بشيء من التجاوز أو التسامح ، لكنه ما دامت لنفسه معه بقية ، وما دام لم يعتق تماماً من رقها ، فإنه لا يزال عبد نفسه ، فلا يزال فى مرتبة المجاهدة والصدق فيها ، وهى مرتبة أولياء حق الله ، لذلك يشترط عليه عند انتقاله إلى المرتبة الجديدة أن يلزمها إلى أن تحرق أنوار القربة ما بقى فى نفسه من هنات ومساوئ ، حتى يصير من صفوته ، ويصلح لقربته .

ومعنى لزوم المرتبة أن لا يتصرف من تلقاء نفسه ، لأن نفسه غير مؤتمنة بعد ، بل ينبغى أن لا يشتغل بشيء إلا بما أذن له فيه من الأعمال ، فإنه إن أذن له فى عمل وكل الحراس به فلم تستطع النفس أن تأخذ نصيبها من هذا العمل ، لمكان هذه الحراسة ، وإن لم يؤذن له ، فعليه أن يفى بشرطه ، ويلزم المرتبة ، ولا يفعل شيئاً .

لكن النفس تظل على ما هى عليه ، ولا تيأس من نيل مبتغاها ، حتى بعد أن انتقل إلى مرتبة الأحرار الكرام ، فتزين له أنه قد قوى واستغنى بما نال من نور القربة ، وتستدرجه ليشغل نفسه بأعمال البر ، بدلا من أن يقعد معطلا ، ونظر المسكين إلى نفسه فلم يجد فيها شيئاً يتحرك فى الظاهر ، فظن أنها قد سلمت واستسلمت وأنها ألقت بيدها طوعاً ، ولم يعلم أن المكامن مشحونة بالعجائب ، فاغتر ومضى لما أوعزت به من أعمال البر دون إذن ، فمضى بهوى نفسه مجرداً عن الحراسة . فكان عمله لله بزعم نفسه ، لكنه ممتزج بالهوى والشهوة ، وإن دقت وخفيت ، فلم تدعه يستطيع العودة إلى المرتبة مرة أخرى ، يقول الحكيم[1] : « وإن صدر عنها [عن المرتبة] بغير إذن صدر على غرور نفسه ، تلذذاً بشهوة نفسه فى ذلك العمل ، وقلة صبره على لزوم المرتبة ، فانصرف بلا حرس ، فمدت النفس إليه مخالبها فأعابته ، فرجع مخدوشاً محموشاً ، ألا ترى إلى قول رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لا تسل الإمارة ، فإنك إن أعطيتها عن مسألة وكلت إليها ، وإن أعطيتها من غير مسألة أعنت عليها » وهذا يحقق قولنا بعينه » .

١ — ختم الأولياء ص ٣٣١ .

فهذا شأن ولى حق الله ، وهو بعد أن ينتقل إلى مرتبة الصديقين قد يقال له : ولى الله ، لأن الله قد ولى أمره ، ونقله إلى محل القربة[١] ، حيث يعد ويهيأ ليكون ولياً من أولياء الله ، بعد أن كان ولياً من أولياء حق الله .

ولعله من المناسب هنا بعد أن أوضحنا طريق الصدق ، وهو طريق أولياء حق الله ، وقبل أن نغادر هذا الطريق ، وننتقل معهم لنصحبهم فى رحلتهم الأخرى فى طريق أولياء الله ، من المناسب أن نذكر نبذة عما يقصد إليه الحكيم بلفظ « حق الله » بالنسبة لهذه الطائفة من الأولياء ، يميزهم بهذه الإضافة عن الطائفة الأخرى من الأولياء .

يستعمل الحكيم الترمذى لفظ « الحق » استعمالا خاصاً يلفت النظر ، وقد لاحظ الدكتور عثمان يحيى ذلك فى تعليقاته على كتاب ختم الأولياء[٢] ، فأشار إلى أن الحكيم الترمذى « يستعمل فى سياق بحثه فى هذا الكتاب كلمة حق مضافة إلى الله : حق الله ، وغير مضافة ، فحق الله هو شرعه ، وهو وصاياه وأوامره ، أما كلمة حق وحدها ، فهو يستعملها بمعنى غريب غير مألوف : الحق هو وسيط بين الله والإنسان ، ليراقب هذا الأخير ، أو بتعبير أدق . ليقتضيه الوفاء بقيام التوحيد ، وهو بهذا المعنى يقابل الرحمة التى تدافع عن الإنسان أمام الله » .

ونود أن نبين أن لفظ الحق يدل على صفة من صفات الحق تبارك وتعالى دلالة ذات وجوه متعددة ، فهى لفظة جامعة من جوامع الكلم ، وقد استفاد الترمذى من ذلك فى تأسيس مذهبه وتدعيمه ، فاستعمل وجوه دلالتها المختلفة لبيان أحوال مختلفة ذات اعتبارات مختلفة ، مما يوحى باختلاف استعماله لها ، مع أنها — حسب رأيه فى مثل هذه الألفاظ — تعود جميع معانيها إلى أصل واحد ، وتتشعب مع مختلف الأحوال ، لاختلاف الاعتبارات .

فالحق كصفة من صفات الله تبارك وتعالى أصل يمكن أن يعتمد عليه فى

---

١ — نفس المصدر .

٢ — نفس المصدر ص ١١٧ تعليق رقم ١٣ .

كل وجه من وجوه استعمال هذه اللفظة ، فشرع الله حق ، من حيث إنه مستند إلى الحق ، وكل ما نسب إلى الحق حق ، وهو حق الله ، من حيث إن الحق يطالب العباد ويؤاخذهم به ، ويقتضيهم الوفاء به .

لكن استعمال الترمذى لهذا اللفظ فى موضوعنا هذا يختلف عن ذلك المعنى ، فيأخذ اتساعاً وعمقاً أبعد من ذلك بكثير ، وقد وفق عبد المحسن الحسينى فى كتابه « المعرفة عند الحكيم الترمذى » عند ما عالج معنى الحق فذكر له معانى ثلاثة ، يحدد الأول منها نظرنا إلى موضوعه ، ويحدد الثانى منها نظرنا إلى منهجه ، ويحدد الثالث منها نظرنا إلى غايته . أما موضوعه فهو أعمال الجوارح ، أو فعل الظاهر — على حد تعبير الترمذى : « وإنما وكل الحق بفعل الظاهر »[1] ، فهو يقتضى الخلق القيام بذلك ، ويبدو فعل الظاهر ، كما يراه الحسينى ، فى أنواع العبادات « موقف الإنسان من الله » ، وأنواع المعاملات « موقف الإنسان من المجتمع » ، وفى السلوك الشخصى « موقف الإنسان من المثل الأعلى » ، وأما منهجه فهو الاتباع والاقتداء ، لأن الأصل فى الحق هو التوقيف والاجتهاد ، فهو مجموعة الشرائع والأوامر الإلهية التى رسمها الله لعباده ، ليبين بها حقه عليهم ، وحقهم بعضهم على بعض ، وحق كل منهم نحو نفسه ، فالاتباع إذن معنى من معانى الحق .

ومجموع هذين المعنيين هو ما أشار إليه عثمان يحيى بقوله : حق الله هو شرعه وهو وصاياه وأوامره .

لكن عبد المحسن الحسينى يتجاوز ذلك إلى معنى ثالث يزيد الحق عمقاً واتساعاً من حيث نظرنا إلى الغاية التى يتجه إليها ، وإلى القيمة التى تكمن وراء هذه الغاية ، فيرى أن الغاية التى يهدف إليها الإنسان هى موافقة الحق ، هذا الحق الذى يكمن فى عاقبة الأمور ونتائجها ، والذى لا يتضح بصورة قاطعة إلا فى العاقبة الكبرى عند ما تفتش الأعمال للحساب يوم القيامة ، فالعاقبة التى يتحراها الإنسان فى عمله أو فى سلوكه هى التى توفر فى سلوكه عناصر الحق بمقدار ما يصيب منها ، وإذا أخطأها فانه لا يجنى فى سلوكه إلا الباطل .

١ — نوادر الأصول ص ١٣٩ ٥

« والتوفيق إلى العاقبة شرط أساسى فى تحديد الحق وفى تحديد معناه ، فالعمل الموافق للعاقبة الطيبة هو الحق ، وغيره هو الباطل ، ومعنى ذلك أن هناك وراء الأعمال أو السلوك غاية تهدف إليها الأعمال ، وتكتسب منها قيمتها ، هى هدف تتجه نحوه ، وهى فى ذات الوقت قيمة تكتسب منها صفة الحق وقوته . . . . .

« والوصول إلى رضا الله فيما أمر به من أداء واجباته نحوه ، أو نحو المجتمع ، أو نحو السمو بالنفس هو الوصول إلى الحق ، والإيمان بهذا الرضا ، أو بهذه الغاية التى تسعى إليها ، أو بهذا الهدف البعيد الغامض هو جزء من الحق الذى يسعى الإنسان لإدراكه ، وموافقة أعمال الإنسان لما يطلب منه يوم القيامة فى عاقبة أمره هو جزء ثالث من معانى الحق أيضاً .

« فالحق بهذا المعنى قيمة معيارية لوزن أعمال الإنسان ، وهو غاية يهدف إليها الإنسان بأعماله ليدرك ما بها من عناصر هذه القيمة[1] » .

ولست أقصد إلى أخذ هذا النص الطويل بحذافيره وتفاصيله ، فذاك أليق بمناسبته فى كتابه ، إنما أقصد إلى ملاحظة هذه اللمحة التى استطاع الحسينى أن يشير إليها ، فعلى الرغم من أن الحق يحكم فى ميدان أعمال الجوارح ، أو فعل الظاهر ، فان هذه الأعمال والأفعال لا تصدر عن العبد بطريقة آلية لمجرد أنه قد صدرت بها أوامر إلهية ، فأوامر الشرع ليست أوامر تكوين ، وإنما هى أوامر تكليف ، ولا تصدر كذلك بطريقة تلقائية أو انعكاسية لمجرد الاتباع والتقليد ، فمطالب الشرع ليست عفوية ، وإنما هى ذات قيم ومثل ، فلا يمكن أن ينظر إلى أعمال الجوارح على أنها مجرد صور وأشكال شكلية أو ظاهرية ، خالية من كل قيمة ، مجردة من كل غاية ، بريئة من كل دافع ، فمثل هذا الفرض لا صلة له بأعمال الإنسان الإرادية ، ولا صلة له كذلك بالشرع ، ومن ثم لا صلة له بالحق فى موضوعنا هنا ، وعلى ذلك فالنظر إلى هذه الأفعال الواقعة فى مجال الحق ، من حيث ذاتها ، ومن حيث صورتها لا يمكن فصله عن النظر إليها أيضاً من حيث غايتها وقيمتها ، حتى تستكمل العناصر المطلوبة لتحقيق معنى الحق .

١ — الحسينى : المعرفة عند الحكيم الترمذى ص ١٨٦ .

وبعد ، فما هى هذه الغاية التى تكمن وراء أعمال الجوارح ؟ وما هى القيمة التى تجعل لها وزنها فى معيار الحق ؟ هذه القيمة هى العبودة ، « فالحق تعالى يقتضى عبودته » والعبودة إذن هى حق باعتبارها مقتضى الحق تعالى ، وعلى العبد أن يقبلها ، وأن يفى بما تقتضيه منه ، فإن الله تعالى يقلب العبد بين أحكامه المختلفة عن عز وذل ، وصحة وسقم ، وغنى وفقر ، وما شاكل هذه الأحوال التى تتداول العبد ، وهو يقتضيه عليها الرضا بالأحوال كلها ، والشكر عليها ، والتسليم له فى مشيئته كلها ، قياماً بواجب العبودية فيها ، كما وضع له أوامر ونواه ، وحد له حدوداً ألزمه الوفاء بها ، امتثالا لأمره ، واجتناباً لنهيه ، ورعاية لحدوده ، قياماً بواجب العبودية فيها ، والعبد موقوف بين يدى الحق تعالى ليقتضيه هذه العبودة ، فمن قبلها ووفى بها لم يكن للحق قبله اقتضاء ، وبقى فى الحساب هؤلاء الذين قبلوها ، فلم يفوا بمقتضى قبولها ، أو وفوا ببعض وضيعوا بعضاً ، فيعذبون بما ضيعوا ، وهم عرضة أن تدركهم رحمة الله ، لقبولهم العبودية ، فيتركهم الحق لها ، أما هؤلاء الذين لم يقبلوها ، ورفضوا عبودتهم لربهم فهم متروكون للحق وحده ، لا تدركهم الرحمة ، فيكونون ذرءاً للنـــار ، يقول الحكيم[1] : « فالحق يقتضى عبودته فمن لم يقبلها فهو ذرء النار ، قال تعالى : « لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين » (هود : ١١٩) ، ومن قبلها فوفى بها فلا حساب ولا عذاب ، ويدخل الجنة بسلام ، ومن قبلها فوفى ببعض وضيع بعضاً ، اقتضى الحق تعالى ذلك ، والنار منتقمة ، تأخذ من جسده وتدع ، كما وفى ببعض وترك بعضاً ، فإذا جاءت المشيئة جاءت الرحمة ، فأخذته من الحق تعالى ، فأنقذته من العـــذاب ، فإن الحق تعالى يقتضى الغضب والنار ، وتجىء الرحمة لمن سبقت له رحمته غضبه ، فأخذته من الحق ، قال تعالى : سبقت رحمتى غضبى ، وهذا لعامة الموحدين » .

فالعبودة قيمة راسخة وراء كل عمل من أعمال الظاهر ، بها يقاس وبها يوزن ، ولها حد أدنى لعامة الموحدين ، هذا الحد الأدنى هو الذى يقتضيه الحق تعالى من

---

١ — نوادر الأصول ص ٢٠٤—٢٠٥ ، وانظر أيضاً المسائل المكنونة ٣١ب .

الموحدين ، ويجزيهم عليه الجنة ، ثم من بعد ذلك درجات ترتفع بها هذه القيمة : وتثقل بها الموازين ، وتنال بها الدرجات فى الجنة ؟

فالعبودة كما تكون على الظاهر تكون على الباطن ، وكما تكون على الجوارح تكون على القلوب ، فسعى الجوارح ، وهو فعل الظاهر بمقتضى العبودة ، هو مقتضى الحق الذى يحاسب عليه ، وسعى القلوب هو حق الله تعالى على العبيد ، وبمدى الصدق فيه تحدد درجة العبد فى وفائه بحق الله تعالى ، وهو فى صدق سعيه ذلك يكون قائماً بولاية حق الله ، فقد جاوز مرتبة عامة الموحدين ، الذين يحاسبون بمقتضى الحق المطلق ، وهو أدنى حد يقبل من الخلق ، إلى مرتبة الذين يحاسبون أنفسهم بمقتضى حق الله عليهم ، وهو أكبر من الحد الأدنى من مقتضى الحق المطلق بدرجات ودرجات ، . . . .

وحق الله تعالى هو تمحيض العبودة له وحده ، بحيث لا يكون لغـير الله فيها نصيب ، ولقد يئس الشيطان من الموحدين أن يجعلوا لله شريكاً فى ألوهيته وربوبيته ، فزين لهم الدنيا ، وأغراهم بالشهوات ، وأثار عليهم نفوسهم وأهواءهم ، واستقر وراء الأسباب تتعـلق بها أبصارهم ، وتتشبث بها نفوسهم ، فاشتغلوا بذلك كله عن ربهم ، ولهوا عن حق الله ، وأضاعوا أوقاتهم وأعمارهم فى غير عبودتهم لربهم ، فلم تصف له أوقاتهم ، ولم تسلم له قلوبهم ، فلم يكونوا صادقين فى عزمهم على الوفاء بعبودتهم ، ولم تكن عبودتهم بذلك خالصة له ، فأولياء حق الله التفتوا إلى ذلك ، وانتبهوا له ، فأدركوا ما ينبغى منهم ، فجاهدوا أنفسهم ، وصدقوا نيتهم فى جهادهم لها ، وبذلوا الوسع والطاقة فى تخليص قلوبهم من شراكها ، حتى يكون اتجاههم إلى الله وحده ، ويصدقوا الله فى تسليم نفوسهم له ، فتكون عبودتهم خالصة له ، فهم يجاهدون فى سبيل القيام بحق الله ، على نحو ما ذكرناه سابقاً من طريق الصادقين أولياء حق الله ، وما دامت نفوسهم قائمة على ذنبها ، وما دامت شهواتهم تأخذ نصيبها منهم ، وما داموا يتعلقون بسبب من الأسباب فهم يقومون بمجاهدتها ومحاربتها ، وهم مطالبون باستقصاء نواحى الصدق جميعاً ، وهم بصدقهم

فى ذلك صادقون فى الوفاء بعبودتهم ، قائمون بولاية حق الله ، لم يخرجوا من حدودها بعد ، ولم يرتقوا عن مرتبتها إلى مرتبة ولاية الله فرداً .

وكما عرفنا من الحكيم فإنهم لن يستطيعوا أن يكملوا مهمتهم قبل أن تدركهم رحمة الله ، فتنقلهم من مرتبتهم هذه — ولاية حق الله — التى يجاهدون فيها نفوسهم أشق المجاهدة وأعنفها ، فى طريق الصدق ، إلى مرتبة أولياء الله ، حيث تدركهم هنالك منته ، ويسيرون فى طريقها ، ويصيبون روحاً وسعة تسهل عليهم القيام بذلك وتيسر لهم الوفاء به .

وكما لاحظنا من نص الحكيم السابق نجد أن الحق عند الحكيم الترمذى ليس وسيطاً بين الله والعبد، وليس حق اللههو شرعه بمعنى التكاليف الظاهرة فحسب ، كما أشار إلى ذلك الدكتور عثمان يحيى ، بل الحق هو الله تعالى ، لكنه يقتضى الحق — بمعنى الشرع — من العبد بمقتضى صفته العليا « الحق » وقد يرحم عبده إن شاء فيعامله بمقتضى صفته العليا « الرحمة » فهذه كلها صفات من صفات الله تعالى يجردها الحكيم ، فينسب إليها المحاسبة ، والاقتضاء ، والأخذ ، والنقل ، وما شاكل مثل هذه الأفعال ، من حيث أثرها وتعلقها بالعبد وأفعاله ، ولكل صفة من صفاته ملكها الخاص بها ، فالحق صفة الله تعالى ، وهو بهذه الصفة يقتضى من العبد حقه المطلق من التكاليف الشرعية ، وهو أدنى حد من الحق ، وهو مرتبة الموحدين ، ومن بعد ذلك حدود أعلى وأرفع هى حق الله تعالى ، يقوم بها ، ويلتزم الوفاء بها من وفق إلى ولاية حق الله ، ويسير إليها بطريق الصدق ، فيكون بذلك صادقاً من الصادقين ووليا من أولياء حق الله ، ثم من بعــد ذلك حدود أعلى وأرفع تكون لأولياء الله فرداً ، ويمكن توضيح هذه الناحية إذا فرضنا الحق — المطلوب من العبد — كلا ذا درجات ومراتب ، فهو فى أعلى مراتبه حق ، وهو فى أدنى درجاته حق ، وإذا تمسك العبد بأعلى مراتبه ، كان على الحق ، وإذا تنازل إلى أدنى من ذلك ، ظل على الحق ، حتى يصل إلى درجة لو تنازل عن شىء منها لم يكن على الحق ، وهى أعمال الجوارح ، وهى درجة عامة الموحدين ، فإن تنازل عن شىء منها وقع فى التخليط والمعاصى ، وإن تنازل أكثر وأكثر فلعله يسقط

عن الدرجة جملة ويقع فى الكفر والشرك . هذه الدرجة هى ما أسميناه الحق المطلق ، وهى ما يقتضيه الحق تعالى من عبده ، ويحاسبه عليه ، ويجزيه على الوفاء به الجنة . وإنما كان اقتضاء الله تعالى له بمقتضى صفته العليا « الحق » إنصافاً للعبد ، لأنه أدنى درجة تقبل من العبد ، ومن دونها الهلاك ، فلو حوسب من مقام أعلى فلعله لا يقوم له فيهلك العبد ، ولذلك كان جزاء الوفاء به النجاة بدخول الجنة ، دون اعتبار الدرجات ، فإن حوسب بمقتضى الحق مضافاً إلى الله تعالى كبرت المسألة ، وطولب العبد بما هو أكبر وأعظم ، وهو الوفاء بصدق الجهد فى بذل النفس كلية لله ، وبه تنال الدرجات فى الجنة ، وهى درجات الصادقين . ولذلك كانت معاملتهم من مقام آخر ، ولم يكن السقوط عنها سقوطاً فى الهلاك ، وإنما سقوطاً من المرتبة ، ثم من فوق ذلك منازل من القربة لمن نالتهم المنة من الله ، وفيها مراتب الصديقين والمقربين من أولياء الله .

وسوف نتحدث فيما يلى عن طريقهم فيها ، وهو طريق المنة الإلهية .

١ ـ الصديقون أولياء الله

بعد أن يستفرغ الصادق ـ ولى حق الله ـ مجهوده من الصدق فى سيره ، ويجد أن نفسه لا تزال حية تفرح بأحوالها عند الخلق ، وتشعر فى أعماقها بالرغبة الكامنة فى تبوئ المنزلة عندهم ركوناً إلى الحياة ، وتنسماً لروحها ، واستمتاعاً بالأماكن التى تطمئن إليها من بقاع الأرض ، يعلم علم اليقين أنه لن يبلغ بصدقه منتهاه إلا بمعونة خالصة من الله ، وأنه إن ترك وحده ، وخلى وجهده ، لم يقدر على ذلك ، كما لا يقدر أن يبيض الشعرة السوداء ، وعندئذ يقف موقف المضطر ، قد انقطع فى المفازة ، لا زاد ولا راحلة ، ولم يعد له ما يعتمد عليه من ذات نفسه ، فإذا اتجه إلى الله يدعوه فى هذه الحالة ، كان اتجاهه ودعاؤه خالصاً له ، وكان حرياً أن تدركه الرحمة ، كما تدرك المضطر فى مفازة الأرض فتحل له الميتة ، فهذا العبد قد خلصت دعوته حين صار مضطراً ، ولم يبق له معتمد يعتمد عليه ، ولا ملتفت يلتفت إليه ، فأجيبت له دعوته ، مصداقاً لقوله تعالى : « أمَّن يُجيبُ المُضْطَرَّ إذَا دَعَاهُ ويَكْشِفُ السُّوءَ وَيجْعَلُكُم خُلَفَاءَ الأَرْض» (النمل ٦٢) ، فطير به من محل الصادقين فى طرفة عين ، إلى محل الأحرار الكرام ، وورثيت له هناك مرتبة ، على شريطة لزوم المرتبة ، ليعتق من رق النفس ، ويكشف عنه السوء الذى وصفه الله تعالى فى هذه الآية ، وهو ما يجده فى نفسه من هذه الآفات والهنات والعيوب التى لم يقدر على كشفها ومحوها ، فلا يمحوها عنه إلا الله عز وجل(١) .

فى هذا المحل الذى يسميه الحكيم الترمذى بمحل الأحرار الكرام ، وبمحل القربة عند ذى العرش ، منطقة مشتركة ؛ هى من ناحية ـ وبحسب الأصل فيها ـ محل الصديقين والمقربين من أولياء الله ، اللذين تحرروا من رق نفوسهم ، ولم يعد لشهواتهم عليهم سلطان ، فقد أحرقتها روح القربة وأنوارها التى يجلونها فى هذا

١ ـ ختم الأولياء ص ١٣٣ ـ ١٣٧ .

المحل ، فأصبحوا يأمن من العدو وسلطانه ، ويأمن من تسلط الهوى وشهواته .
ومن ناحية أخرى محل طائفة من الصادقين من أولياء حق الله ، قد طير بهم فى لحظة إلى هذا المحل ، محل الصديقين أولياء الله ، رحمة من الله بهم ، بعد أن استنفدوا جهدهم ، وصدقوا بذلهم نفوسهم ، ولجأوا إلى الله بلجوء المضطرين المستغيثين ، لكنهم عند ما انتقلوا إلى هذا المحل لم يكونوا بعد قد تحرروا من رق نفوسهم ، فنفوسهم مليئة بحب المحمدة ، والرغبة فى التزين للخلق ، والخوف من سقوط المنزلة لديهم ، فإذا توجهوا لعمل من أعمال البر لم يخل من الهوى ، والتزين ، والرياء ، وإن دق .

فكيف يمكن لمثل هذا العبد أن يحل فى محل القربة مع نفس فيها تلك الهنات باقية ؟ ! . نعم ! إن أنوار القربة تحول بين نفسه وبين قلبه ، فيصبح عتيقاً من رقها ، لكن نفسه باقية كما هى ، فعتقه من رقها فى هذه المرحلة ليس بسبب أنها قد تطهرت من عيوبها ، وسلمت من آفاتها ، وتحررت من شهواتها ، فأصبحت سلماً له ، بل لأنه قد حيل بينها وبين قلبه ، لذلك ترتب له مرتبة فى محل القربة ، ويشترط عليه أن يلزم حفظها ، فلا يشتغل إلا بما أذن له فيه من الأعمال ، فإذا صرفهم الله من المرتبة إلى عمل أبدانهم حرسهم ، فيمضون مع الحرس فى تلك الأعمال ، ثم ينقلبون إلى مراتبهم[1] .

فإن صدر إلى عمل من أعمال البر بغير إذن معتمداً على ما تزينه له نفسه من أنه إنما خلق للعبودية ، وهذه عبودية ، فهو رجل مخدوع مستدرج ، يحسب أنه وصل ، ولم يعرف ما الوصول[2]، ولم يعلم أن عبودية الأولياء أصفى من أن تخالطها هنات النفس ، وكيف يكون ما تعمل عبودية ، وأنت فى أوحال النفس وشهواتها ، وخدعها وأمانيها ، والتفاتها إلى خيالها ؟ ! ! . . . . . . فإن أردت أن تقوم له بالعبودية فاجتهد فى خروجك من رق النفس إلى رقه ، حتى تكون له عبداً ، والعبودية لعبيده ، والعبادة لعبيد النفوس[3] .

١ — المصدر السابق ص ١٣٩ .
٢ — الأكياس والمغترون ص ٨٧ .
٣ — ختم الأولياء ص ١٤٠ .

وقد تغره نفسه وتخدعه بخديعة أكبر وأعظم ، عند ما تشعره أنه صار ولياً من أولياء الله ، وذلك عند ما يجد نفسه وقد حل فى محل القربة ، ويرى أنه قد قوى بما نال من نوره وطهره ، وأن نفسه قد هدأت واطمأنت ، ولم تعد تظهر المخالفة أو المنازعة ، فظن أنه وصل إلى بر الأمان ، وأصبح ولياً من أولياء الله ، ولم يعلم أن آفات النفس تكمن فيها ، وأنها تستعد للوثوب عند أول فرصة ، كما تكمن النار فى الحجر ؛ فلا تورى إلا عند قدحه ، وما دامت نفسه كذلك فإنه لا يزال بعيداً عن ولاية الله حقاً ، وإن حل فى محلها ، وجاز بأعتابها ، ووقف فى رحابها ، وإن عليه أن يثبت حتى يتثبت « فهذا المغرور المخدوع لما وجد قوة المحل ونور القربة ، وطهارته ، ظن أنه استولى [صار ولى الله] ، ونظر إلى نفسه فلم يجد فيها شيئاً فى الظاهر يتحرك ، ولم يعلم أن المكامن مشحونة بالعجائب ، روى عن وهب بن منبه — رحمه الله — أنه قال : إن للنفس كموناً ككمون النار فى الحجر ، إن دققته لم تجد فيه شيئاً ، وإن قدحته أورى ناراً »[1]، « ومن لم يصل إلى الله عز وجل فى مجالس القربة ، حتى تحرق تلك الأنوار جميع ما فى نفسه من الأدناس ، فهو بعد فى الطريق ، لا يدرى أين هو ، وإنما جرأته على الأمور من بعض أنوار العطاء »[2] ، فإن صدر إلى عمل بغير إذن ، كان صادراً عن شهوته وهواه ، فلم تصدر معه الحراس ، وترك لنفسه وما فيها من الأدناس ، فعابته ودنسته ، وأفسدت عليه أمره جملة ، فلم يعد أهـــلا للوقوف مع الصفوة فى هـــذه المرتبة .

أما إن أذن له فى عمل من الأعمال ، فإن هذا العمل يكون صادراً من الحق بالحق ، لغاية هى الحق ، فيكون بعيداً عن هوى النفس وشهوتها ، بريئاً من أدناسها وعيوبها ، ويكون صاحبه — حينئذ — محفوظاً من أن يخالط عمله بشىء من ذلك ، ولعل الحكيم الترمذى يقصد هذه الحالة عند ما يعبر عنه بأنه يصدر حينئذ مع الحراس ، وهذه الحراس هى الحق ، وهى أنوار العصمة ، وهى كلها

١ — المصدر السابق ص ٣٢٩ — ٣٣٠ .
٢ — المصدر السابق ص ١٤٠ .

ذات مفهوم واحد ، هو حفظ الولى من آفات النفس ، ومن مشاركتها فى عمله ، لا بمعنى محوها وإزالتها كلية ، ولكن بمعنى إخلاص عمله من عوامل الرياء والتزين والتصنع وحب المحمدة لدى الخلق ، ليصبح خالصاً ، أو ليصير حقاً خالصاً لا زيف فيه ، ولا كذب ، ولا باطل ، عندئذ يعود إلى مرتبته نقياً طاهراً كما صدر عنها ، قد حفظ الحق فحفظه الحق « فعندها يقربه ربه إلى ما بين يديه ، ويقبله ، ويرضى عنه ، ويحبه ، ويجعله فى قبضته »[1] .

ولعلنا لو نظرنا إلى مثل هذا الولى من أولياء الصدق ، وأردنا أن نقرب معنى حراسة الحق له ، لوجدناه قد أنفق جهده ووسعه ، ولم يدخر طاقة فى سبيل حق الله تعالى ، جاعلا حق الله غايته وهدفه ، يرعاه ، ويتطلع نحوه ، ويتجه إليه ، حتى إذا انقطع وتحير لم يجد له ملجأ يخرجه مما هو فيه غير رحمة الله ، هذه المعاناة الطويلة الشاقة فى طريق حق الله — لا شك — تترك أثرها فى قلب هذا السالك ، فتطبعه بطابع الحق ، وتصبغه بصبغته ، حتى يصبح الحق صفة من صفاته ، يسيطر على وجدانه ، ويهيمن على سلوكه ، فلا ينطق إلا بالحق ، ولا يسعى إلا إلى الحق ، ولا يسكن إلا للحق ، فالحق معه يهجر ويقبل ، ويبيت ويصبح ، وماذا تفعل به نفسه ووسواسها حينئذ ، إن صوتها لا يكاد يسمع ، وشبحها لا يكاد يظهر ، ورغبتها لا تكاد تحس ، كجدول خافت الخرير ، بجوار شلال قاصف الهدير ، فلا يلتفت إليها ، ولا يعول عليها ، يقول الحكيم[2]: « يقال له : يشترط عليك ، مع العتق من رق النفس ، الثبات ههنا ، فلا تصدر إلى عمل بلا إذن ، فإن أذنا لك أصدرناك مع الحراس ، ووكلنا الحق شاهداً عليك ، ومؤيداً لك ، والحرس يذبون عنك .

« قال له قائل : وما تلك الحرس ؟

« قال : أنوار العصمة موكلة به ، تحرق هنات النفس ونوابجم ما انكمن منها ، وكل ما ينجم من مكامن النفس ، من تلك الهنات ، أحرقته تلك الأنوار ، حتى

---

١ — الأكياس والمغترون ص ٩١ .

٢ — ختم الأولياء ص ٣٢٩ .

يرجع إلى مرتبته ، ولم تجد النفس سبيلا إلى أن تأخذ بحظها من العمل ، فيرجع إلى مرتبته طاهراً كما صدر ، لم يتدنس بأدناس النفس من التزين والتصنع ، والركون إلى موقع الأمور عند الخلق » .

وعلى ذلك ، فلو صدر بغير إذن « صدر على غرور نفسه » ، فلم يكن صدوره بالحق ، ولم يكن الحق حارسه عند مزاولة هذا العمل ، فيصبح عرضة لكى تنهشه سباع شهواته ، أو تخدشه بمخالبها ، فتعيبه ، فيخسر رتبته ومنزلته ، ويعود إلى حيث كان .

ويشبه الحكيم هذا الولى بالعبد المكاتب ، الذى يظل عبداً ما بقى عليه نجم من نجوم الكتابة[١] ، فالولى يظل عرضة لسلب هذه المنة منه طالما كان مفرطاً فى التزامه بالشرط المشروط عليه ، وهو لزومه المرتبة وعدم ممارسته أى عمل من أعمال البر مما لم يؤذن له فيه ، يقول الحكيم[٢] : « وأما من وصل إلى المرتبة ، ومعه نفسه مشحونة بدواهى مكامن النفس ، وألزم المرتبة على شريطة اللزوم ليهذب ، فهو كالمكاتب الذى يعتق على مال ، فهو عبد ما بقى عليه درهم ، وهذا عبد نفسه ما بقى عليه خلق من أخلاق النفس » .

وعند ما يصل هذا الولى إلى حد معين من الثبات فى المرتبة ، والوفاء بما شرط عليه تتلاشى عنده مشيئته فى مشيئة الله ، وتزول عن نفسه أدناسها وعيوبها وآفاتها ، فينقطع الطريق على العدو ، وتصبح نفسه سلماً له ، غير مستعصية ، ولا متمنعة ، ولا مخادعة ، قد ذللت فذلت ، وسلمت فاستسلمت ، وأصبحت فى طاعة القلب وسلطانه حسبما يرد عليه من أنوار المنة الإلهية .

ويوضح الترمذى كيفية ذلك بقوله[٣] : « فلما وقع فى منازل القربة ماتت شهوته ، وخشع قلبه من جلال الله تعالى ، [و] لم يجد العدو إليه سبيلا ، فصارت لذة قلبه فى حبه ، فدقت حلاوة جميع الأشياء عنده ، وصارت جميع الأشياء

١ — الأكياس والمغترون ص ٨٧ .
٢ — ختم الأولياء ص ٣٥٩ — ٣٦٠ .
٣ — نوادر الأصول ص ٣٣٧ .

مرفوضة ، وإنما يتعلق القلب بالله إذا نجا من تعلقه بالشهوات والمشيئات والإرادات ، فهذه كلها شرك الأسباب ، فإذا تخلص من هذا الشرك لم يبق له متعلق ، فتعلق القلب بالله ، فعندئذ صدق الله فى مقالته : لا إله إلا الله ..... » « لأن النفس تذل وتموت شهوتها ، وتلقى بيديها حين يشرق الصدر ، فيحل بها من ذلك الإشراق خوف الله تعالى ، وخوف عقابه ، فتحل به الرهبة ثم يزداد النور ، فتدخله العظمة ، فتحل بها الهيبة والخوف الخالص منه ، فتيبس وتذهب شهوتها ، وتخشع لله تعالى ، فتصير تابعة للقلب»[1] .

عندئذ يكون هذا الولى قد كفى مئونة نفسه ، وخف عليه عبء جهادها ، والخلاص منها ، لأن الله قد أخذه منها برحمته ، فخرج بتسليمه نفسه من ولاية حق الله إلى ولاية الله ، وخرج ببــذله غاية الصدق من مرتبة الصادقين إلى مرتبة الصديقين ، وتحرر من عبودية النفس فى السماء الدنيا عند بيت العزة دون مراتب ، منتقلا إلى محل الأحرار الكرام عند البيت المعمور فى حدود عليين على مراتب من العرش ، حسبما تقع مرتبته من هذه المراتب .

وإذا كان هذا الولى قد اشترط عليه فى بداية انتقاله إلى محل القربة ألا يصدر إلى عمل لم يؤذن له فيه ، بسبب أن نفسه لا تزال معه بما فيها من آفات وشهوات ، وأنه لا يزال يخشى عليه من سطوتها ، فإنها الآن قد ذهبت شرتها ، وفلت حدتها ، فلم تعد تنازعه فى أمر من الأمور ، لذلك لا يحتاج إلى إذن ، لأنه قد عرف أمر مولاه ، معرفة سيطرت على قلبه أنوارها ، ولم تجد لها منازعاً .

ويشبه الحكيم هذا الموقف بموقف عبد السبى ، الذى يحتاج إلى مدة حتى يحكم أمر مولاه ، ويصلح لتدبير أمره . يقول الحكيم[2]: « فإن العبد إذا أقبل إلى الله تعالى ، هارباً من نفسه ، فاراً إليه ، كما قال الله تعالى « ففروا إلى الله » (الذاريات ٥٠) ، فالفرار من النفس إلى الله ، فإذا كان صادقاً قبل منه هذا الفرار ، وآوى ونصر ، وعلامة القبول والإيواء أن يرد على قلبه هذا الإذن ، وعلامة النصر

١ — نوادر الأصول ص ٢٧٠ .

٢ — جواب كتاب من الرى ص ١٥٧ — ١٥٨

أن يكفف عنه هذا الوسواس ، فهو يستمر فيه ، ويدوم عليه ، فيحتاج إلى مدة حتى يحكم هذا ، وهو بمنزلة عبد السبي لا يعرف أمر مولاه ، وقد ألقى بيده سلماً ، ينتظر ما يأمره مولاه فهو ينتهى إليه ، حتى إذا أتت عليه المدة ، بقدر ما يعرف أخلاق السيد ، وقصده ومراده ، وضرر أمره ونفعه ، وصلح للتفويض إليه ، أعطاه رأس ماله ، وفوض إليه أموره ، فهو يأخذ ويعطى ، ويتجر فى ماله ، ويضع ويرفع ، ويسوس عبيده الذين هم دونه ، ويشرف على أمور سيده ، فلا يحتاج إلى إذن فى كل كلام ، لأنه قد عرف أمر مولاه ، واستبطنه ، فصلح لتدبير أمره ، وسياسة عبيده » .

ولعل فى هذا النص صورة واضحة — على إجمالها — توضح لنا موقف رجل الصدق عند ما يكون فى محل الصادقين ثم فى محل الصديقين ، عند ما يكون ولى حق الله ، ثم يصبح ولى الله ، ولا شك أنه بالمقارنة بين المقامين يتم تمييز الملامح والسمات الخاصة بكل منهما ، فعلى الرغم من أن مطالبته بالصدق فى مجاهدة النفس لا تنقطع فى أى منهما ، فإننا نلاحظ أن جهاده فى المرحلة الأولى أكثر مشقة وإرهاقاً ، تكاد نفسه وتكاليف جهادها يستغرقان كل طاقاته المعنوية والمادية ، بل إنها تستغرقها فعلا ، فلا تترك له فرصة لاستشراف الأفق الأعلى ، وإزالة الحجب الكثيفة التى تحول بين قلبه وبين رؤية الأنوار المتواردة بالعطايا الإلهية ، فنفسه قائمة أمام قلبه تنغص عليه استقبال هذه العطايا ، والاسترواح لها ، والائتناس بها ، فلا يكاد يلتفت إليها حتى ينصرف عنها ، خشية أن تشاركه النفس فيها ، وتدنسها بشهواتها ، بل الطاعات نفسها لا يستطيع أن يستقر على شىء منها ، ولا يستطيع وحده بطاقاته المحدودة أن يميز ما يمكن أن يكون منها خالصاً أو مشتركاً ، ما هو أولى بوقته ومكانه ، مما هو أقل قبولا[1] ، ما يكون سبباً فى زيادة عطاياه وزيادة قربه ، مما يكون سبباً خفياً فى الجفوة والبعد .

بينما نجد الصديق قد احتملته الرحمة على أكف المنة ، فأصبح أكثر مقدرة على مجاهدة نفسه ، وأصبحت نفسه أكثر طواعية وانقياداً ، وأصبح مقيداً فى

---

١ — نوادر الأصول ص ٨٩ .

فى أعماله بما يرد على قلبه من الإذن ، وأصبح هذا الإذن كالدليل المرشد له إلى ما ينبغى منه وما لا ينبغى[1] ، مع طاقة مضاعفة ، ونفس مطواعة ، لا تبدى ضجراً ولا تأففاً ، فإن حاولت أن تخدشه أو تدنسه حالت أنوار المنة بينها وبينه ، فر كأن لم يسمع ولم ير ، فذهب سليماً وعاد سليماً ، وأقام فى مرتبته سليماً .

ثم إننا شاهدنا كيف يعانى الصادق الأمرين فى جهاد النفس ، وبذل الصدق فيه ، وكيف أنه لا يكاد يفلح فى هذا وحده دون أن تدركه الرحمة الإلهية ، فإذا أدركته هـذه الرحمة ، أصبح كل جهاده فى التزام الإذن ، ينظر متى يرد له الإذن فى عمل فينشط إليه ، وما لم يرد إليه الإذن بقى حيث هو ، بينما تتولى يد المنة نفسه فتمسك بزمامها ، وتكبح جماحها ، وتروضها تحت أثقالها حتى تذعن وتذل وتنقاد .

كما أنه أثناء جهاده لنفسه لم يكن يفعل أكثر من كبتها وقهرها ، فإن أطاعت أطاعت خدعة وحيلة ، وإن انقادت انقادت بطيئة ثقيلة ، حتى ينقطع فى صدقه ويتحير ، أما أنوار المنة الإلهية فهى تحرق نواجم وساوسها ، وتستأصل مكامن آفاتها ، حتى تصبح جرداء زهراء لا شية فيها ، فيتحقق صاحبها بالصدق ، ويصبح صديقاً يصلح لمجالس الصفوة فى مراتب القربة .

ثم إن الصادق مشغول تماماً بالهيمنة على حركاته الظاهرة والباطنة ، فهو دائم التفتيش «عن الأعمال ، كيلا يدخل فيه العدو والنفس والهوى ، ويروجها عليه بخدعه ، فهو يبغى الصـدق والإخلاص ، ويلحظه ، والصديق يلحظ فى أعماله إلى الله تعالى ، لأنه استقام قلبه على الصدق ، وانطرد عنه الهوى ، واختسأ العدو ، فهو يفر من ظله »[2] فأصبح مستريحاً من عبء هذا التفتيش ، قد صرف وقته وجهده وطاقاته لما هو أسمى وأعلى وأشرف ، من حيث الملاحظة إلى الله تعالى ، وإذنه وتدبيره فى الأمور ، وما يرد على قلبه من موارد المعارف والأنوار .

وبينما كان الصادق واقعاً تحت المسئولية أمام حق الله ، يقتضيه الوفاء بالصدق

١ — نوادر الأصول ص ٨٩ .
٢ — المصدر السابق .

فى سيره ، ويبذل الحق الكامل من نفسه ، فهو يعمل ويجهد ويدأب ليفى بالصدق ، ويقوم بأداء الحق ، إذا به الآن يقع فى حراسة الحق ، فإن صدر إلى عمل من الأعمال صاحبه الحق فحرسه وأيده وصانه ، فاستراح من شدة الجهد ، واستراح من أعباء المسئولية ، لا بمعنى إفلات زمامه ، ولكن بمعنى أنه لم يعد يخشى عليه منها ، بعد أن أصبح القاضى حارساً ، لأن الحق هو الذى أصبح يتحملها عنه ، بعد أن كان — فيما مضى — يقتضيها منه كاملة[1] .

ولما كانت قلوب الصادقين فى حصار النفوس لم يكن لهم أن يتوجهوا إلى عمل من الأعمال بغير نية تحمل عملهم ، وتسدد وجهته إلى الله تعالى ، وإلا ذهب عملهم هواء ، ولم يصب المرمى ، فيحتاجون إلى نية فى مبتدأ كل أمر ؟

أما قلوب الصديقين فقد تحررت من رق النفس ، وقامت فى مقام القربة بين يديه ، فعملهم بين يديه ، لا يحتاج إلى نية تحمله إليه ، ويفسر الحكيم الترمذى ذلك اعتماداً على المعنى اللغوى للفظ النية ، مع مزجه بأصول مذهبه ، فيقول[2] : « وهذه النية كلها للصادقين من عمال الله ، يحتاجون إلى نية فى كل أمر ، لأن قلوبهم مع الأشياء ، فيحتاجون أن ينووا إلى الله تبارك وتعالى عند مبتدأ كل أمر ؟ ؟ ؟ ؟ ؟

« وأصل النية من طريق الإعراب واللغة هو النهوض ، يقول : ناء ينوء أى نهض ينهض ، وتفسير النية : نهوض القلب بعقله ومعرفته إلى الله ، قدر العقل والمعرفة بقدر القلب [و] السعى والطيران إلى الله ، والنيات على قدر طهارة القلوب ، وسعيها إلى ربها فى مبتدأ كل أمر ، وهو الإرادة والقصد إليه ، فإذا نابت العبد نائبة ، كائناً ما كان ، فنواه وقصده ، وجد ذلك الغوث فيه موجوداً ، وإنما يناله العبد على قدر مرتبته ، وإذا تخلى العبد من حصار النفس ، فسار إلى الله ،

١ — وانظر فى ذلك كتاب «الفروق» : الفرق بين خدمة الحق وخدمة الله ص٧١ش

٢ — باب فى شأن النية ١٨٣ب من مخطوطة ولى الدين ، وهى مذكورة أيضاً فى مخطوطة أسعد أفندى . أنظر كذلك : مسألة فى النية والحسبة ص ٨٠ب — ٨٤ من غرس العارفين ؟

وتعلق به ، وحيّ به ، فمحال أن يقال : نهض ، لأنه عنده ، ولا يحتاج إلى نية ، فهو فى كل أموره عند ربه ، وقد سقط عنه هذا النظر ، وهذا عنده محال ، بعد أن استقام قلبه لله عبودة وقام بين يديه فى درجة القربة ، فهذا دائم له فى كل حال » .

هذه هى بعض الملامح الرئيسية والسمات الأساسية التى تميز الصديقين والصادقين ، وسوف تزداد هذه الملامح والسمات وضوحاً وعمقاً وتميزاً كلما مضينا فى فصول الرسالة .

مثل هذا الولى الذى ثبت فى مقامه ، ووفى بشرطه ، واطمأن إلى ربه ، فألقى بيديه سلماً ، لا يخيب رجاؤه ، ولا يضيع جهده ، ولا يبطل عمله ، وإنما تخرج له المنة الإلهيــة ، فتنقله فى أدوار من التربية ، ومراحل من التصفية ، على قدر الرحمة التى نالته ، وليس ذلك جزاء له على عمله وجهده ، إنما هو من باب الرحمة التى أدركته حين يئس من نفسه ، واضطر إلى الالتجاء إلى ربه ، فرحمه ، من باب هذه الرحمة خرجت له المنة ، فنقلته إلى محل المقربين ، على شريطة الثبات ، وانتظار الإذن فى كل عمل من الأعمال ، ومن باب هذه الرحمة أيضاً تخرج له المنة ، فتأخذه بعدة خصال ، يعد الترمذى منها عشراً ، ينال كلا منها فى ملك من ملكوت صفات الله العليا ، « فلكل صفة ملك ، ولكل ملك سلطان ، وفى كل ملك مجلس ونجوى وهدايا لأهلها[1] » وما يزال ينتقل من ملك إلى ملك ، وتصفى نفسه تصفية بعد تصفية ، ويتحلى بصفة فوق صفة ، حتى تم ولاية الله له بهذه الخصال العشر ، فإذا وفى بشرطه ، فأدى الفرائض ، وحفظ الحــدود ، ولزم المرتبة ، ولم يبتغ عملا فى محل القربة « نقــله منها إلى ملك الجبروت ليقوّم بجبر نفسه ، ومنعها بسلطان الجبروت ، حتى ذلت وخشعت ، ثم نقله منها إلى ملك السلطان ليهذب ، فذابت تلك العزة التى فى نفسه ، وهى أصل الشهوات ، فصارت بائنة عنها ، ثم نقله منها إلى ملك الجلال ليؤدب ، ثم نقله منها إلى ملك الجمال لينقى ، ثم إلى ملك العظمة ليطهر ، ثم إلى ملك الهيبة ليزكى ،

١ — ختم الأولياء ص ٣٣٤ .

ثم إلى ملك الرحمة ليوسع ، ثم إلى ملك البهاء ليربى ، ثم إلى ملك البهجة ليطيب ثم إلى ملك الفردانية ليفرد »[1] .

على أن هذا الترتيب غير ملتزم عند الحكيم ، بل هذا الحصر فى الخصال العشر غير إلزامى ، فقد يذكرها بالإجمال فى خصلة أو خصلتين ، وقد يذكرها بالتفصيل مع تغيير فى بعض الخصال ، وعلى كل فلكل ولى من أسماء الله تعالى وملكوتها ما يمن به عليه الله ، وليس من اللازم أن يجتاز كل هذه المراحل جميعها ، بل كل مرحلة منها ملك واسع عريض ، وكلما تخطى من ملك إلى ملك أعطى اسم ذلك الملك ، ونال منه عطاياه وهداياه ، مما يزيده قرباً ومعرفة ، ذلك لأن الله لم يتسم لأصفيائه ، ولم يصف نفسه بصفاته ، إلا ليتحلوا منها ، كل على قدره ، وعلى قدر مرتبته ومنزلته من ربه ، يقول الحكيم[2]: « اعلم أن الله سبحانه وتعالى عرف العباد أسماءه ، ولكل اسم ملك ، ولكل ملك سلطان ، وفى كل ملك مجالس ونجوى وهدايا لأهلها . . . . . . فرب ولى مقامه فى أول ملك ، وله من أسمائه ذلك الاسم ، ورب ولى مقامه التخطى إلى ملك ثان وثالث ورابع ، فكلما تخطى إلى ملك أعطى ذلك الاسم . . . . . . وهل تسمى [الله] لأصفيائه ، ووصف نفسه لهم إلا ليحلوا [منها] ؟ » .

وهكذا تفتح له المنة الإلهية الباب على مصراعيه ليرتقى فى مراتب الصديقين ، مرتبة بعد مرتبة ، ويلج البيت المعمور مع الأحرار الكرام ، فى حدود عليين ، فوق السماء السابعة ، حيث يتفرقون منها فى عليين على مراتبهم إلى العرش ، عساكر بعضها فوق بعض ، حتى ينتهوا إلى محل الأربعين حول العرش[3] .

ولعل هذا هو منتهى ما يستطيع الوصول إليه الأولياء الذين ابتدأوا سيرهم إلى الله بطريق الصدق ، وخرجت لهم المنة من باب الرحمة ، أما ما بعد ذلك من مراتب ودرجات ، فسوف نرى أن الذين يستطيعون ارتقاءها ، والوصول

١ — ختم الأولياء ص ٣٣٣ — ٣٣٤

٢ — المصدر السابق ص ٣٣٤ — ٣٣٥ .

٣ — ختم الأولياء ص ١٣٨ .

إليها ، قلة قليلة من الأولياء الذين خرجت لهم المنة جوداً من باب المشيئة الإلهية .

وإذا كنا وضعنا هؤلاء الصديقين تحت عنوان أولياء المنة مع أنهم مطالبون بالصدق فى كل منزلة ينزلونها ، أو مرتبة يحلون بها ، مما يوجب جعلهم من أولياء الصدق ، فإن ترقيهم فى مراتب القربة لم يكن بسبب صدقهم ، وإنما بمنة الله عليهم ، ولم يكن الصدق إلا شرطاً من شروطها ، والترمذى نفسه — مع استعماله للعبارتين — يضع الاعتبار الأوفى فى ناحية المنة ، لذلك آثرنا وضعهم تحت عنوان أولياء المنة ، وإن يكونوا — ولا شك — من أولياء الصدق ، فهم أولياء الصدق باعتبار ، وأولياء المنة باعتبار .

وإذا كان هذا هو منتهى سير الصادقين بصدقهم ، بعد أن تخرج لهم المنة من باب الرحمة ، فسوف نرى أن بلوغ هذا المحل من هذا الطريق ليس مثل بلوغه بطريق آخر ، هو طريق المنة عند ما تخرج للعبد من باب المشيئة ، فتجذبه جذباً ، وتصحبه حتى تصل به إلى مالك الملك بين يديه ، يناجيه كفاحاً ، ويلج مجلسه سماحاً .

ب ـــ المقربون والمجذوبون

يقول الله تعالى « اللهُ يَجْتَبِى إِلَيْهِ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِى إِلَيْهِ مَن يُنِيب » (الشورى ١٣) .

يكرر الحكيم الترمذى فى مختلف رسائله وكتبه هذا النص القرآنى الكريم ، ويعتمد عليه اعتماداً كبيراً فى تقسيم أصناف الأولياء ، فصنف منهم ينيبون إليه ، ويهديهم الله للوصول إليه بإنابتهم ، فهم أهل الإنابة والهداية ، وصنف منهم يجتبيهم الله ، ويجذبهم إليه بمشيئته ، فهم أهل المشيئة والجباية .

وقد تحدثنا فيما سبق عن الصنف الأول ، وهو أهل الإنابة والهداية ، الذين أنابوا إلى الله ، وبذلوا أصدق الجهد فى تسليم أنفسهم له ، حتى استنفدوا كل ما فى طاقتهم من جهد ، فرحمهم ربهم وهداهم للوصول إليه برحمته ، وهنا نتحدث عن أهل الجباية ، الذين اجتباهم وجذبهم إليه بمشيئته .

وكلا الفريقين إنما يصل إلى الله بالله لا بعمله ، ولا بما يبذل من جهد فى هذا العمل ، وقد رأينا فى طريق الصادقين والصديقين كيف يكون العمل فى بعض الأحيان سبباً فى الخيبة والخذلان ، وكلا الفريقين تخرج له المنة لتهديه إلى طريق الوصول إلى الله ، بدءاً من منازل القربة إلى حيث ما خرج لكل من هذه المنة .

لكن الفارق الذى ينبغى ملاحظته بين الفريقين يكمن فيما يشير إليه الترمذى دواماً من أن المنة قد خرجت لأهل الصدق والجهد من باب الرحمة ، وأن المنة خرجت للمقربين والمجذوبين من باب المشيئة ، ومفهوم الرحمة أن تكون بالنظر لمحتاج مفتقر بذل أقصى جهده حتى كل وعيى ، وأصبح فى حاجة إلى من يعينه ، فهى فى الرتبة الثانية من الوقوع ، أما المشيئة فغير مسبوقة بشىء من ذلك ، وإنما هى لله وحده ، غير معلقة بشرط ، فهى فى الرتبة الأولى من الوقوع ، الرحمة تتجه لمن جاء قاصداً مريداً باسطاً يد التضرع والرجاء تستعينه وتستهديه ، أما المشيئة فتتجه نحو مقصود مراد تجذبه وتستميله ، وتأخذه عما هو فيه ، ولا شك أن

المعاملة فى كل من المقامين تختلف عن المعاملة فى الآخر ، فليس من يعامل بطريق الرحمة وهو طالب ، كمن يعامل بطريق المشيئة وهو مطلوب ، فالذى يعطى بطريق الرحمة وهو طالب يعطى على قدر حاجته ، وعلى قدر ما يزيد عن منته ، ويخرج عن حدود طاقته ، أما الذى يعطى بطريق المشيئة وهو مطلوب فلا حساب على عطاياه ، ولا تحديد لهداياه بغير مقتضى هذه المشيئة نفسها .

وبدء شأن المجذوب حين تخرج له المنة من المشيئة أن يجذب إلى مرتبة القربة ، ليعتق هنالك من رق النفس ، ويصير حراً بغير تبعة .

وقد يتبادر إلى الذهن عند وضع المجذوب بإزاء المجتهد ، أن طريق المجذوب سهل ميسر لا عناء فيه ، وأنه يتخطى كثيراً من المراحل التى يلزم المجتهد بالسير فيها ، وأنه يصل إلى منتهاه فى مثل لمح البصر ، وليس الأمر كذلك ، فالمجذوب حينما يحل فى مرتبة القربة يؤخذ بما يؤخذ به المجتهد من خصال التربية والتهذيب ، حتى تتم له ولاية الله ، بل إنه يؤخذ فوق ذلك بأمور أخرى تهيء له أن يصبح من أهل القبضة ، حيث تنتهى العقول والقلوب ، وتنقطع الكلمات والعبارات .

ذلك كله يستغرق مدة قد تطول وقد تقصر ، حسبما تحتمل نفسه من هذه الأهوال ، وليس ذلك راجعاً إلى مجرد تقدير المشيئة إلا بقدر ما هو راجع إلى الطبيعة البشرية ، إذ ليس من طبيعة البشر أن ينتقل فجأة من أدنى درجات المعرفة إلى أعلى درجاتها ، ومن أدنى المجالس والمنازل ، حيث الاشتغال بأمور النفس ، إلى أعلى المنازل والمجالس بين يديه ، حيث الاشتغال بخدمته فى ملك الملك ، دون إعداد نفسى وروحى وعقلى ، يستغرق عدة مراحل ، يتحمل فى كل منها كثيراً من التربية والإعداد ، وكلما قضى منها مرحلة أصبح فى مستوى يستشرف منه إلى ما هو أعلى وأرفع ؛ ما يزال هذا شأنه حتى يصل إلى أقصى ما تحتمله طاقته ، وتستوفيه طبيعته ، يقول الحكيم[1] : « فكذلك شأن هؤلاء المجذوبين ، يجذبهم الله إليه على طريقه ، فيتولى اصطفاءهم وتربيتهم ، حتى يصفى نفوسهم الترابية بأنواره ، كما يصفى جوهر المعدن بالنار ، حتى تزول ترابيته ، وتبقى النفس

١ — ختم الأولياء ص ٤٠٩ .

صافية ، وتمتد تلك التصفية ، حتى إذا بلغوا الغاية من الصفاء أوصلهم إلى أعلى المنازل ، وكشف لهم الغطاء عن المحل ، وأهدى إليهم عجائب من كلماته وعلومه ، وإنما يمتد ذلك لأن القلوب والنفوس لا تحتمل مرة واحدة كل ذلك ، فلا يزال يلطف بهم ، حتى يعودهم احتمال تلك الأهوال التي تستقبلهم من ملكه ، فإذا وصلوا إليه احتملوا الوصول والنجوى » .

فالعطاء إذا ورد على العبد احتاج العبد إلى وقت يستبطن فيه هذا العطاء حتى يؤتى ثماره ، وهو فى خلال ذلك يتلوى ويضطرب شوقاً إلى المزيد ، ولعله لو زيد عليه لاضطرب حاله ، وفسد أمره ، ولم يستطع أن يتحمله ، فيتحول إلى غير ما يحب أو يرضى وهو لا يدرى ، كما لو انقطع العطاء عنه جملة ، فإنه يتوقف فى الطريق ، ولا يستطيع مواصلة السير ، فهو « يعطى عبده العطاء ، ويفتح له من قربه ما لو داوم على ذلك لم يحتمله ، فإذا حبس عنه تلوى وتململ ، وضاق به ذرعاً ، لانقطاع وجود تلك الحلاوة ، فمثله كمثل الصبى ، تضمه أمه إلى صدرها ، وتضع ثديها فى فيه ، فاذا شرب اللبن ، وعلمت كفايته ، قطعت عنه الثدى ، فهو بحرصه على ذلك يتلوى ويضطرب فى حجرها تحنناً إلى الثدى ، فربما كان اللبن مفسداً له ، ولا تحتمله معدته ، فيرمى به قيئاً ، فالله تعالى أرحم بعبده وأرأف ، إذا فتح له من قربه ثم قطعه عنه لا يحتمله ، فيتحول فى هيئة المجانين والمعتوهين ، فهذه الأم تقطع عنه الثديين بعد ما أروته ، وتنحيه من حجرها ، وتقول للولد : اذهب فانتشر حتى تحتاج إليه ، فهذا دأبها »[1] .

فهذا العبد المجتبى منظور إليه فى كل مراحله ، وكان من لطف الله به أن أخذ بقلبه بادئ ذى بدء ، حين بلغ الوقت الذى حدد له الكشف الفتح ، فمر به إلى العلا ، إلى المكان الذى رتب له بين يديه ، ثم أعاده ليبدأ سيره إلى هذه الغاية ، ماراً بالمراحل الضرورية التى تؤديه إلى هذه النهاية ، ولعل ذلك يساعده على تحمل هذه المراحل ، لأنه يقطعها على معاينة لغاية سعيه ، ولما يصير إليه أمره ، ومن يسير فى طريق اطمأن إلى غايتها ، وأدرك منتهاها ، يكون أكثر نشاطاً وجداً

١ — جواب كتاب من الرى ص ١٩٩ — ٢٠٠ الظاهرية ، ص ١١٤٣ ليبزج .

ممن يسير فى طريق لم يعرف مدى ما يستطيع قطعه منها . لذلك يصبح هذا المجذوب أكثر قابلية لما يرد عليه من أنوار العطاء ، وأكثر مطاوعة لما يؤخذ به من ألوان التأديب والتهذيب .

على أنه منذ بداية أمره رهن القبضة الإلهية ، ولولا أن نفسه لم تهذب بعد بحيث تصلح لما أعد له من مرتبة لحل بها عزيزاً مكرماً ، لذلك يحال بينه وبين نفسه حيلولة كاملة ، حتى لا تشارك القلب فى عطاياه ، ويتولى الحق هذه النفس بالرفق ، يغذوها قليلا قليلا على قدر ما تحتمله من أنوار العطاء ، فيبدؤها بما يزيل عنها حلاوة الشهوات الدنيا ، ثم بما يسكرها عن وجود حلاوة العطاء ، ثم بما يسكرها عن وجود حلاوة القربة ، وحينئذ تصل إلى مكان القربة فتؤخذ فيه بما يؤخذ به القلب، ولا يصبح هنالك حائل بين القلب وبينها ، لأنها أصبحت مسارعة مطواعة ، لا يخشى منها أن تدنس القلب بشهواتها ، لأنه لا شهوة لها ، ولا بمشيئتها ، لأنها قد سلمت مشيئتها ، عندئذ تنتقل مع القلب من ملك إلى ملك ، حسبما عرفنا من شأن الصديقين ، حتى يصلح للمكان الذى رتب له بين يديه ، فيصل إليه . يقول الحكيم[1] : «حتى إذا بلغ وقت كشف الفتح فتح له ، ثم أخذ بقلبه فر به إلى العلا ، إلى المكان الذى رتب له بين يديه ، ثم رجع به فصيره فى قبضته ، ثم جعل بينه وبين النفس حجاباً لئلا تشارك النفس القلب فى عطاياه ، ووكل الحق بنفسه ليغذوها قليلا قليلا ، بقدر ما تحتمله النفس من العطاء الذى يرد على القلب ، ويؤدبه ، ويسير به إلى المحل الذى رتب له بين يديه ، فقلب [المجذوب لا يزال بدياً] مسجوناً فى القبضة [الإلهية] ، لا يقدر أن يصل إلى محله من الله تعالى ، من أجل أن النفس مشحونة بعجائب الأنوار[2] ، والنفس يسار بها قليلا قليلا برفق ، حتى لا تعجز وتعيا ، فيرد عليها من النور على قدر احتمالها من العطاء ، فنى أول ما يرد عليها من العطاء ما يسكرها عن شهوات الدنيا ،

---

١ — ختم الأولياء ص ٤١٦ .

٢ — هذه اللفظة لا تتفق مع سياق المعنى ، ولعله سهو وقع من المحقق عند النسخ ، أو وقع من الناسخ الأصلى وفات المحقق .

ثم بعد ذلك يرد عليها من العطاء ما يسكرها عن وجود حلاوة هذا العطاء ، ثم بعد ذلك يرد عليها ما يسكرها عن وجود حلاوة القربة ، ثم توصل إلى مكان القربة ، فتتغذى هناك ، وتؤدب مع القلب جميعاً ، ويؤيدها الحق ، فيورد عليها الأنوار ، أنوار الملك ، حتى يقومها ويؤدبها ويطهرها . . . . » .

ولعل ذلك يؤدى بنا إلى التساؤل عن الفرق بين المجذوب المجتبى ، وبين المنيب المجتهد ، إذا كان كلاهما يؤخذ بالتربية والتهذيب ويحال بين نفس كل منهما وبين قلبه ، حتى لا تخدشه أو تدنسه ! ! .

نعم ! لا يوجد فرق فى الدرجات والمراتب ، بل إن الطريق المفتوح للمجتبى يكاد يكون مفتوحاً كذلك للمجتهد ، إلا أن هنالك فارقاً جوهرياً بين قطع كل منهما لهذا الطريق ، فالمجتهد كما عرفنا نقل بعد غاية الجهد إلى محل القربة ، وحيل بينه وبين نفسه فيها على شريطة لزوم المرتبة ، فلا يصدر إلى عمل بغير إذن ، فإن أذن له وكل الحق حارساً له ومؤيداً ، وإلا صدر على غرور نفسه ، فلم يستطع العودة إلى هذه المرتبة ، أما المجتبى فقد نقل إلى محل القربة ، عند ما حان وقت كشف الفتح ، دون سابق جهد أو عناء ، وحيل بين نفسه وبين قلبه دون شرط عليه بلزوم المرتبة ، فلا تبعة عليه ، وإذنه فى الأمور مفتوح ، لأن المنة خرجت له من المشيئة ، وكلما كان أوفر حظاً من المشيئة كلما كان أوفر حظا من الإذن ، حتى يكون إذنه فى الأمور داراً لا ينقطع [١] ، فإن صدر إلى أى عمل كان فى حراسة الحق دون أن يكون عليه فى ذلك تبعة أو مسئولية .

كذلك يحتاج كل منهما إلى مدة تتم خلالها عملية التصفية النفسية ، من تأديب وتهذيب ، وتنقية وترقية ، حتى يصلح لحمل أمانة الله تعالى، ولكن شتان بين مدة فى الجذب ، وبين مدة فى الصدق ، فهذا يحتاج إلى مدة فى جذبه ، وذلك يحتاج إلى مدة فى صدقه « إلا أن هذا تصفيته لنفسه بجهده ، وتصفية المجذوب يتولاه الله بأنواره ، فانظر كيف صنع الله بعبده ، وصنع العبد بنفسه »[٢] .

١ ـ مسألة أخرى « فى المشيئة الإلهية » ص ٥٤ب ليبزج .
٢ ـ ختم الأولياء ص ٤١٥-٤١٦ .

فالمجتهد يبذل جهده فى كل موطن ، ويطالب بالصدق فى كل حال ، ويؤيد ويسدد على قدر ما يبذل من هذا الجهد ، وما يبلغ من هذا الصدق ، بينما يتتابع الجذب على المجذوب فى كل موطن فى طريقه إلى الله تعالى ، فيؤخذ من كل موطن إلى ما بعده جذباً ، لا جهداً(١) .

وبينما يكون جهد المجتهد فى عدم الالتفات إلى النفس هرباً منها ، مع بقائها حية ، وحرصاً على صفاء العمل ، فإن المجذوب قد رفع باله عنها كلية ، لأن أمر تدبيرها مفوض إلى مولاه .

لذلك كله ، فإن المدة بالنسبة للمجذوب لا تكون كالمدة بالنسبة للمجتهد ، من ناحية الوقت ، ومن ناحية المشقة معاً .

وإذا كانت هذه الفوارق بالنسبة لكيفية قطعهما مراحل هذا الطريق ، فإن هنالك فوارق أخرى بالنسبة لما يمكن لكل منهما أن يقطعه فى هـــذا الطريق . فقد ذكرنا من قبل أن الصديقين من المنيبين المجتهدين لا يزالون يتدرجون حتى يصلوا إلى منزلة الأربعين حول العرش ، وقلنا لعل هذا المستوى هو أقصى ما يستطيع الوصول إليه الأولياء الذين ابتدءوا سيرهم إلى الله بطريق الصدق ، وخرجت لهم المنة من باب الرحمة ، أما ما بعد ذلك من درجات ومراتب فهى لمن خرجت لهم المنة ابتداء وجوداً من باب المشيئة ، وليس ذلك لأن الطريق مغلق أمامهم ، وأن لهم حداً محدوداً قد فرض عليهم أن يقفوا عنده ، فذلك مناف لخروج المنة لهم ، إلا أن الفارق الذى كان بينهم فى كيفية قطع مراحل الطريق هو الذى يحتم وضع هذه الحدود ، فجهد العبد ، مهما يكن ، لا يسعفه على تسنم هذه المراتب العليا ، فتعرضه للشرط ، وارتباطه بوجود الإذن فى الأعمال ، والقيام بوفاء الشرط ، واتباع ما يؤذن له فيه ، وقيامه بتصفية نفسه بجهـــده خلال المراحل والمراتب التى يجتازها فى منازل القربة ، هذه كلها مراحل شاقة ، لا يسهل على المجتهد أن يفى بها جميعاً ، وينتهى منها ملكاً ملكاً حتى يصل إلى ملك الملك بين يديه ، كما أن طبيعة المنة التى خرجت له من باب الرحمة ، لا تتولى القضاء على مكامن نفسه وآفاتها ،

---

١ — ختم الأولياء ص ٤١٦ .

وإنما تعينه عليها ، وتحميه من نواجمها ، لأنها على قدر جهده وما بذل فيه من الصدق ، ونفسه ، وإن تكن خامدة تحت أثقال العطايا والواردات النورانية ، لا تزال حية باقية معه ، «فأهل الجباية بحظهم من مشيئته اجتباهم ، وأهل الإنابة بحظهم من الرحمة هداهم ، أى مد قلوبهم ، فالمجتبون التقطهم ، فأخذهم من نفوسهم ، فلم تدركهم نفوسهم ، فهم المحدثون ، والمنيبون أقبلوا إليه بقلوبهم فهداهم ، فالنفوس تدركهم ، فتنكص بهم قهقرى ، فمن أجل ذلك وقعت المجاهدة على المنيبين المهتدين ، وسقطت المجاهدة عن المجتبين»[1] .

وفوق ذلك كله — وهذا لا مفر ولا مهرب منه — شعوره فى أعماق نفسه بأنه قد بذل جهداً فى سلوك هذا الطريق ، فإن هذا الشعور لا يفارقه ، ولو تبرأ منه ، وسلم كل شىء لربه ، وكفى بهذا الشعور حاجباً يحجبه عن الوصول إلى ربه فرداً ، وإنما هو باق فى الطريق ، لا يستطيع الوصول إلى نهايته أبداً ، لذلك لا يصل إلى ملك الفردانية ، وهو ملك الملك بين يديه حيث تنقطع الأسماء والصفات فى مجالس الحديث ، إنما ينال ما دون ذلك من مجالس النجوى ، ويؤتى الفراسة والإلهام والصديقية ، ثم يكون يوم القيامة من أهل الرضا . أما المجتبى فقد أخذ الله بقلبه ونفسه ، وتولى تربيته بلطفه ورحمته ، فلم يعان جهد الطريق ، منة مبتدأة من الله عليه ، والمنة على قدر المنان ، فما يزال يتولى تربيته حتى يرقى به أعلى درجات الأولياء ، على قدر ما خرجت له المنة من المشيئة ، فيصير فى القبضة منفرداً مستعملا أميناً من أمناء الله ، به ينطق ، ويعقل ، ويعلم ، ويعمل ، ومثل هذا الولى يؤتى مع الفراسة والإلهام والصديقية : الحديث والحكمة العليا — على ما سنذكره بعد[2] — ثم هو فى الآخرة من أهل الألوية والثناء على الله ، ثم من أهل الرضوان الأكبر فى الفردوس[3] ، يقول الحكيم[4] : «ثم يرقيه إلى مرتبة أخرى ، وهى

---

١ — مسألة أخرى (فى المشيئة الإلهية) ص ٥٤ب — ١٥٥ ليبزج .

٢ — فى مبحث «الولاية والنبوة» .

٣ — يفرق الحكيم بين الرضا والرضوان ، فالرضا لأهل الدرجات فى الجنة ، والرضوان لأهل الفردوس ، وهم المقربون . كتابه إلى محمد بن الفضل فى «المسائل المكنونة» ص ١٥ب .

٤ — ختم الأولياء ص ٤٠٦—٤٠٧ .

مرتبة الانفراد ، مرتبة القربة العظمى ، فمكن له بين يديه ، ونقاه بنوره ، وفتح له الطريق إلى وحدانيته ، وأطلعه على بدء الأمر من قوله « الظَّاهِرُ والباطِنُ »(١) وأحياه بنفسه ، واستعمله ، فبه ينطق هذا العبد ، وبه يعقل ، وبه يعلم ، وبه يعمل ، وهو قول رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما يحكيه عن ربه : فإذا أحببت عبدى كنت فؤاده ، فبى يعقل ، وسمعه وبصره ، فبى يسمع ويبصر ، ويده ، فبى يبطش ، . . . .

« وأما المهتدى بالإنابة فهو عبد أقبل إلى الله تعالى يريد صدق السعى إليه حتى يصل إليه فبذل أصدق الجهد فهداه [الله] إليه ، لما كان منــه من الإنابة ، فهذا عبد جهده نصب عينيه أبدا ، وهو حجاب له عن ربه عز وجل ، وإن سبق لظنه أن هذا منة ، ونطق بلسانه ، وتبرأ من جهده ، فإن جهـــده نصب عينيه ، لا يخرج علم ذلك من نفسه .

« والمجذوب لم يعان شيئاً من هذا ، فهو على اصطفاء الأنبياء يمر إلى الله ، والله يذهب به » .

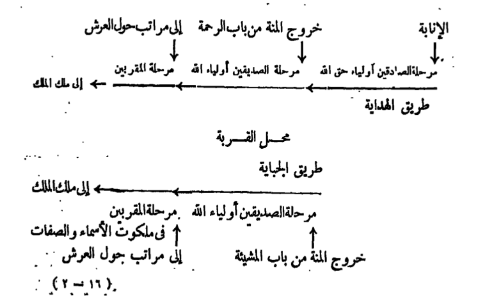
وقد يظن القارئ لكثير من نصوص الحكيم الترمذى أنه يمزج بين المجتهد والمجذوب فى طريق واحد ، حتى يخيل إليه أن الجذب مرحلة أخيرة من مراحل المجتهد ، وأن الطريق طريق واحد ممتد ، لا بد أن يصل إلى نهايته من سار فيه من بدايته دون توقف ، لكن منطق مذهبه ، وما يصرح به من نصوص كثيرة أخرى — كالنص السابق مثـــلا — يوضح دون لبس أن طريق المجذوب المجتبى غير طريق الصادق المنيب ، بمعنى أن بدايته مختلفة ، ونهايته مختلفة ، وكيفية سلوكه فيما بين ذلك مختلفة ، بل إنه يصرح فى مواطن مختلفة أن المجذوبين المجتبين طبقة بين الأنبياء والأولياء ، وأنهم من الأنبياء على الأذن قرباً وسائر الأولياء على القفا .

وذلك يثير الانتباه إلى نقطة خاصة لم يصرح بها الحكيم الترمذى ، فيما اطلعنا عليه من كتبه ورسائله ، ولكننا — أيضا — لم نجد ما يشير إلى منعها ، بل لعل

١ — يشير إلى قوله تعالى « هُوَ الأوَّلُ وَالآخِرُ والظَّاهِرُ وَالبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ » (الحديد ٣) .

فى نصوصه ما رشحها ، ويساعد على إثباتها ، لذلك فنحن مضطرون لاستنتاجها جمعاً بين نصوصه المتعددة بهذا الشأن ، تلك هى انتقال المنيبين من طريق الجهد ، بعد أن تخرج له المنة من باب الرحمة ، إلى طريق الجذب بأن تخرج له المنة من باب المشيئة ، وذلك يعنى أن الطريق الأول ليس مغلقاً على من فيه ، وإنما هو مفتوح ، يمكن أن يتصل ويمتد إلى نهاية الطريق الثانى ، فتجتمع فى ولى واحد ناحيتا السلوك بطريق الجهد ، وطريق الجذب ، وتخرج له المنة مرة من باب الرحمة ، ومرة أخرى من باب المشيئة ، وحينئذ ينبغى الانتباه إلى أن تأخر خروج هذه المنة له كان مقيداً بالوقت المحدد له فى المشيئة ، وأن الفرق بين الطريقين لا يزال قائماً ، وأن النظرة إليه باعتباره ولياً من أولياء الإنابة والهداية تختلف عن النظرة إليه باعتباره ولياً من أولياء المشيئة والجباية ، وأن وقوع المشيئة عليه واجتباءه جعله يكتسب صفات وسمات أخرى ، ما كان له أن ينالها بغير ذلك .

وتسلمنا هذه المسألة إلى مسألة أخرى ، هى مدى التداخل بين الطريقين ، ولعله يكون واضحاً مما سبق ذكره من مقارنات ، ذلك أننا لو فرضنا كلا من الطريقين خطاً ممتداً ذا بداية ونهاية — كما نرى فى الشكل التالى :



لوجدنا المجتهد يبدأ قبل المجتبى ، ثم يسيران متوازيين — غير متلاقيين — فى منطقة وسطى ، هى محل القربة ، وهما متوازيان لأنهما متفقان فى اتجاههما ، وهما غير متلاقيين لأنهما مختلفان فى كيفية السلوك فى كل منهما ، من ناحية المدة والجهد وواردات العطايا ، وبينما يتوقف السالك فى الخط الأول عند مستوى محدود توقفاً لا يعود إلى انسداد الطريق ، ولكن يعود إلى طبيعة الجهد البشرى المحدود ، وعدم قدرته على المضى قدماً فى هذا الاتجاه إلى منتهاه ، نجد الخط الثانى يمتد إلى منتهاه ، لاعتماد سالكه على المشيئة ، فيصل فيه إلى حيث شاء الله .

ولعله يبدو من المفارقات أن ينال المجتهد الذى يبذل قصارى جهده ، وغاية صدقه فى سبيل الوصول إلى ربه حظاً من القربة دون ما يناله ذلك العبد المجتبى الذى لم يسبق له بذل الجهد ، أو معاناة الوفاء بواجب الصدق .

والقارئ لكتب التراجم الصوفية يلاحظ أن بعضهم يبذل فى سيره أضعافاً مضاعفة من الجهد ، ثم لا يكاد يبلغ معشار ما يبلغه ذلك العبد الذى أصابته الهداية فجأة ، فتغيرت حياته وشخصيته تغيراً كاملا ، من حياة التخليط إلى حياة التقوى والزهد والورع والوصول إلى أسنى مقامات الولاية ، وقد يتعجب حينئذ من ذلك ، ويتبادر إلى ذهنه أن مثل هذا العبد لم يكن كفئاً لهذه الدرجة ، وأنه لم يكن على استعداد روحى لها ، وأن مشيئة الله التى نقلته من حال إلى حال قد غيرت طبيعته ، وأحالت سجيته ، وبدلت فطرته ، ولا يدرى لذلك علة أو سبباً ، ولكن هذا العجب يزول ، وما يتبادر إلى ذهنه يتبدد فى ضوء ما يراه الحكيم الترمذى وراء هذه المسألة .

وإن ذلك يدفعنا دفعاً إلى البحث معه عن الأساس الذى ينبنى عليه توجه المشيئة لمن تتوجه له من المجتبين بالمنة ، بعد أن عرفنا على أى أساس تتوجه الرحمة بالمنة للمنيبين ، فإن الحكيم يردها برمتها إلى الاستعدادات الفطرية التى زود بها كل من الفريقين ، وهذه الاستعدادات تتخذ وجوهاً ونواحى شتى ، منها أصل الخلقة البدنية ، ومنها الملكات والمواهب العقلية ، ومنها السجايا والصفات الخلقية ، فمن الناحية البدنية نجد أن المجتبى أصح فطرة ، وأطيب تربة ، وأعذب ماء ، ولعل

هذه الناحية تعود بدورها إلى الناحيتين العقلية والخلقية ، لأن البدن ليس إلا أداة لهما ووسيلة من وسائلهما .

ومن الناحية العقلية فالناس يتفاضلون فى أصل البنية فى الفطنة والكياسة ، والحظ من العقل[١] ، والعقل عقلان — عند الحكيم الترمذى — عقل يكون لعامة الناس ، مؤمنين وغير مؤمنين ، لأنه من نور الروح ، وهو العقل الذى يبصرون به أمور دنياهم ، وهو عقل العلم والإدراك ، ويتفاوتون فى نصيبهم منه تفاوتاً عظيماً ، وعقل لا يكون لغير الموحدين ، لأنه من نور الإيمان والهداية ، وهو العقل الذى يبصرون به أمور دينهم وآخرتهم ، وهو عقل المعرفة والبصيرة ، وبين الموحدين فى ذلك العقل تفاوت عظيم[٢] ، وإذا اجتمع العقلان وفر حظ العبد من العقل ، وكان الأول منهما عوناً للثانى فى جميع أموره ، فاجتمعت له هداية الطبع وهداية الإيمان ، وكان ذلك زيادة له فى عقله .

وللعقل عند الترمذى شأن عظيم ، فهو يذكره فى كثير من رسائله كأساس لما يستطيع العبد أن يحصله من الدرجات ، وقد عقد لذلك فصلا خاصاً فى كتابه « نوادر الأصول »[٣] بعنوان « فى أن الاعتبار فى الاجتهاد بعقد العقل » بدأه بقوله : عن أبى الدرداء رضى الله عنه ، قال : « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا بلغه عن رجل شدة عبادة سأل : كيف عقله ؟ فإن قالوا غير ذلك قال : لن يبلغ . وذكر له عن رجل من أصحابه رضى الله عنهم شـــدة عبادة واجتهاد فقال : كيف عقله ؟ قالوا : ليس بشىء ، قال : لن يبلغ صاحبكم حيث تظنون » .

وجعل مقدار ما يكون لدى العبد من هذين العقلين دليلا على مكانته عند ربه فى المقادير الإلهية ، يقول فى هذا الفصل ص ١٤١ : « قسم الله تعالى العقل بين

---

١ — نوادر الأصول ص ٢٣٨—٢٣٩ .

٢ — انظر فى ذلك « مسألة فى كيفية خلق الإنسان » له ص ١٧٨ ا من ولى الدين .

٣ — ص ٢٤٠ .

خلقه على علمه بهم ، ثم قسم بين الموحدين عقل الهداية على علمه بهم ، فتفاوت القسم ، فكل ما استقر فى عبد كان دليله على مقاديره الذى كان فيه يومئذ ، وكل فعل فعله يلهم العقل صاحبه فى كل ما أذن له وما حظر عليه ، فكل من كان حظه من العقل أوفر فسلطان الدلالة [على الرشد] فيه أعظم وأنور » .

وعلى ذلك فحظ المجتبى من المواهب العقلية أعظم وأتم ، سواء فى ذلك عقل الفطرة وعقل الهداية ، والعقل كما عرفنا سابقاً هو وزير القلب وقائد جنده وأعوانه ، فإذا خطرت الخاطرة فى الصدر نظر العقل ، فإن رآها حسنة وأمراً رشيداً ، قدر ودبر ماذا يراد ، وكم يراد ، ومتى يراد ، وإلى متى يراد ، وإن رآها سيئة نفاها من الصدر[1] ، فالعقل هو الذى يكشف عن مقادير العبودة ، ومحبوب الله تعالى ومكروهه ، وعلى قدر هذا العقل تكون قيمة العمل ، فربما اتفق عبدان فى ظاهر عمل من الأعمال وبينهما فى القيمة ما بين السماء والأرض ، وذلك لاختلاف عقل كل منهما ، فقليل العمل من عبد عاقل خير من كثير العمل من عبد أحمق ، وتتفاوت درجات العمل فيما بين ذلك لتفاوت العقل ، والعقل هنا يجمع بين الموهوب والمكتسب . ويروى الحكيم الترمذى كثيراً من الآثار والأحاديث ، مستشهداً بها على نظرته هذه ، فيقول « وعن عائشة رضى الله عنها قالت : قلت يا رسول الله ، بأى شىء يتفاضل الناس ؟ قال : بالعقل فى الدنيا والآخرة ، قلت : أليس يجزى الناس بأعمالهم ؟ قال : يا عائشة ، وهل يعمل بطاعة الله إلا من عقل ، فبقدر عقولهم يعملون ، وعلى قدر ما يعملون يجزون »[2] « وعن طاووس عن ابن عباس رضى الله عنهما . . . . فقال عليه السلام : تبارك الذى قسم العقل بين عباده أشتاتاً ، إن الرجلين ليستوى عملهما وبرهما وصومهما وصلاتهما ، لكنهما يتفاوتان فى العقل ، كالذرة فى جنب أحد ، وما قسم الله تعالى لخلقه حظاً هو أفضل من العقل واليقين »[3] .

---

١ — نوادر الأصول ص ٣٥٨ .
٢ — المصدر السابق ص ٢٤١ .
٣ — المصدر السابق ص ٣٤٢ .

أما الناحية الخلقية فلعلها أهم هذه النواحي جميعها وأبرزها ، بل إننا نجد أن النواحي الأخرى تنتهي في آخر الأمر إلى هذه الناحية ، ولذلك ركز الحكيم الترمذي عليها تركيزاً خاصاً ، فنحن نجد أن المجتبى قد أوتي محاسن الأخلاق جبلة وطبعاً وفطرة ، لذلك يسهل عليه الانقياد قلباً ونفساً وجوارحاً ، لأن نفسه قد طبعت على أخلاق الكرام ، فلا يحتاج إلى كثير عناء في مجاهدتها ، ولا يضطر إلى بذل الجهد في حراستها أو القيام على شأنها ، فعند ما يسير في طريق الله تلين معه ، وتنقاد له ، أما المنيب المهتدى ، فإنه لا يجد في نفسه مثل هذه الأخلاق ، بل لعله يجد أضدادها ، لذلك يحتاج إلى كثير من الجهد ، ويتحمل كثيراً من المشقة ، لأن نفسه تمده إلى غير طريقه ، وهو يأسرها أسراً ، ويحبسها قسراً ويحاول أن يتحلى بأخلاق الكرام .

فإذا كان الخلق بالطبع ظهر سلطانه وأثره على سلوك الإنسان وتصرفاته ، فهو يسترسل مع ما يتفق مع طبيعته في يسر وسهولة ، بينما يكابد في سلوكه ما لا يتفق مع جبلته وفطرته ، وقد أخرج الله كريم الأخلاق لعباده من صفاته ، فمن أراد به خيراً منحه منها خلقاً ، إما جبلة وطبعا ، وإما تخلقاً وتطبعاً ، فالطبع والجبلة للمجتبين ، والتخلق والتطبع للمهتدين ، وما كان جبلة وطبعاً لم يحتج إلى جهد كبير حتى يظهر أثره على سلوكه وجوارحه ، لأن نور الاسم الكريم مشرق في صدره ، وما كان تخلقاً وتطبعاً احتاج إلى جهد كبير لتطهير قلبه وصدره أولا من دنس الأخلاق ، ثم للتحلي بمحاسن الأخلاق ، وعندئذ يشكر الله له ، فيهبه نور هذا الخلق الكريم[1] .

على أن هنالك فارقاً هاماً بين الطبع والتطبع ، ذلك لأن ما كان بالطبع فهو أصيل ثابت ، كالذهب الخالص يزداد بريقاً وصفاء كلما عرض على النار ، أما ما كان بالتطبع فهو كالطلاء الخارجي الذى يستر ما تحته ، فهو لا يزيله ولا يمحوه ، ولكنه يستره ويخفيه ، فالأخلاق الفطرية لا تزول ، ولكنها تكمن وتستتر خلف ستار من الأخلاق المكتسبة ، كالمعدن المطلى بطلاء الذهب ، يقول

١ — المصدر السابق ص ٣٥٩ .

الحكيم[1] : « ومن علامة أولئك [ا تبين] أنه يخرجهم من بطون أمهاتهم أحراراً من رق النفوس ، قد طبع نفوسهم على أخلاق الكرام من السخاوة والشجاعة ، والسماحة والحلم ، والتأنى والنزاهة والصيانة ، فهذا حر من رق النفس ، ومن كان [على] ضد هذه الأشياء مثل البخل والضيق والمكر والعجلة وحدة الشهوة والحرص والجبن ، فهو عبد نفسه ، فإن رزق تقوى احتاج إلى أن يجاهد نفسه حتى لا يستعمل أركانه بما يصير به عاصياً ، فهو وإن جاهد فهذه الأخلاق باطنة . . . . . . فإن عملوا بطاعة عملوها بكزازة نفس وجهد ، والأحرار الكرماء قد عوفوا من هذه الأخلاق طبعاً ، فإن انتهوا عما نهى الله عنه لم يحتاجوا إلى أن يحاربوا ويجاهدوا نفوسهم ، وإن عملوا بطاعة عملوها تكرماً وسماحة ، فقلبه لين منقاد » .

وعلى ذلك فالمجتبى يتحلى فى أعماق نفسه جبلة وفطرة بصفات كريمة تهيئه لكى يسير فى طريق المنة عندما يأتى الوقت الذى رسمته المشيئة لجذبه ، وهو قبل هذا الوقت ، قد يعمل بمقتضى جبلته فيكون من الصالحين الأتقياء ، وقد يكون على غير ذلك ، كما شاهدنا فى قصص هؤلاء المخلطين الذين هداهم الله ، وجذبهم إلى حظيرة قدسه فى لحظة واحدة ، فلم يكن سلوكهم ذلك نابعاً من فطرتهم ، وإنما كان مخالفاً لها ، فلما تهيأت الأسباب التى تمكن لهم من السير حسب فطرتهم وجبلتهم وجدوا ذلك أيسر على أنفسهم من السير فى طريق التخليط . وقد يجمع هذه المعانى كلها فى إيجاز ووضوح قول الحكيم فى كتابه « ختم الأولياء »[2] : « إعلم أن المجذوب فى مبدأ أمره [عبد] صحيح الفطرة طيب التربة ، عذب الماء ، زكى الروح ، صافى الذهن ، عظيم الحظ من العقل ، سليم الصدر من الآفات ، لين الأخلاق ، واسع الصدر ، مصنوع له ، أعنى : محفوظاً عليه ، فاذا بلغ وقت الإنابة هداه [الله] ووفقه للخير ، حتى إذا بلغ وقت كشف الفتح ، فتح له » .

١ — المصدر السابق ص ١١٥ .

٢ — المصدر السابق ص ٤١٦ .

وبعد هذا التفسير ، هل نستطيع أن نجد فيه حلا معقولا للقضية التي أثرناها ، وهي الأساس الذي ينبني عليه اختصاص المجتبى بالجباية ، وترك المجتهد لمجرد الهداية ؟ .

لا نظن أن فيما ذكرناه جواباً مناسباً ، لأنه لا يعدو أن يكون تفسيراً للمشيئة بالمشيئة نفسها ، أو بمظاهر وجودها عند العبد المجتبى ، إذ ما هو الأساس الذي اختص المجتبى بمقتضاه بما اختص به من صفات بدنية ، ومواهب عقلية ، ومنح أخلاقية ؟ إنه نفس السؤال ! نعم تقدم وقته قليلا ، فبعد أن كان السؤال يتوجه عند ظهور أثر الجباية فعلا وقت كشف الفتح ، لماذا وقع الاختيار على عبد بخصوصه ففتح له ؟ أصبح السؤال يتقدم إلى ما قبل ذلك عند الولادة أو إلى ما قبلها ، لماذا وقع الاختيار على عبد بخصوصه فمنح هذه المنح ، وأوتي هذه المواهب ، التي تعده للاجتباء والاصطفاء ؟ بل لعل هذا السؤال يعود إلى بدء الخلق حيث « خلق الله الخلق في ظلمة ، ثم رش عليهم من نوره ، فلما أصاب من أصاب بمشيئته ، وأخطأ من أخطأ بمشيئته فقد علم من يصيبه ممن يخطئه »(١) .

ولقد أدرك الحكيم الترمذي ما قد تثيره هذه القضية ، فأشار إلى خطأ السؤال بهذا الوضع ، لأنه لا يسأل عن المشيئة الإلهية ، وإنما يسأل عن مظاهرها وعلاماتها ، وكل ما ذكرناه بشأن المجتبى إنما كان من مظاهرها وعلاماتها ، أما المشيئة نفسها فلا سؤال عنها ، يقول الحكيم : « فالمؤمنون من الله عليهم في السير بمشيئته ، وليس لأحد في المشيئة منازعة ، أن يقول لم شئت لفلان ولم تشأ لي ؟ وكذلك المحبة » ولعلنا نلاحظ — عرضاً — أن هذه المسألة تعود بأصولها إلى مشكلة القدر ، ومسألة الجبر والاختيار ، وقد عالجها الحكيم بصورة أخاذة في غير موضع من كتبه(٢) ، وليس في المشيئة منازعة ، كما يقول الحكيم .

على أن هذه الإجابة تثير مسألة أخرى ، لعلها ليست في نفس الدرجة من الأهمية ، لكنها — ولا شك — تراود الفكر ، تلك هي مدى التلازم بين وجود

١ — نوادر الأصول ص ٣٨٧ .

٢ — منها هذا الموضع ، ومنها ص ١٨٥ ا من كتابه « شفاء العلل » .

هذا الاستعداد وتحقق الجذب والاجتباء . وبلفظ أوضح ، هل يلزم من وجود هذا الاستعداد لدى أى شخص أن تتحقق له ولاية الجذب والاجتباء ؟ إن معنى ذلك وجود تناقض صريح فى وضع القضية ، لأن هذا اللزوم يعنى أن تحقق الولاية حينئذ يكون تابعاً لوجود هذا الاستعداد ، ويكون بذلك أقرب إلى أن يكون كسباً ، منه إلى أن يكون هبة ومنة ، والفرض أنه منة من الله ، وأنه اجتباء وجذب تابع للمشيئة الإلهية ، لم يسبقه توجه ولا سعى من العبد ، أو لم يكن — على الأقل — بسبب توجه العبد وسعيه .

لكننا لو دققنا النظر فى هذه المسألة لوجدنا أن الملزوم واللازم هنا وجهان لموضوع واحد يتبعانه ، هو المشيئة ، ولو كان الاجتباء تابعاً للاستعداد لما تأخر إلى الوقت الذى حددته المشيئة لكشف الفتح ، والأولى — إذن — أن توضع المسألة بصورة أخرى : إن المشيئة الإلهية لما استلزمت خروج المنة للعبد بالولاية استلزمت أن يسبق ذلك تزويده بالاستعدادات التى تهيئه لها ، حتى يكون قادراً على حملها والقيام بها .

وعلى ذلك فكم من مستعد لا تناله هذه الولاية ، لعدم توجه المشيئة إليه بها ، ولكن لا تنال هذه الولاية إلا مستعداً لها ، لتوجه المشيئة إليه بها ، وبما يهيئه لها ، وبذلك تصان لهذه الولاية منزلتها من ناحيتين : من ناحية وقوعها بمحض المشيئة الإلهية ، ومن ناحية الولى الذى تتحقق له ، فليس هو أى إنسان اتفق ، ولكنه إنسان ممتاز من جميع نواحيه ، أهل أن يتحمل أعباء هذه الولاية وأثقالها ، وهنا يكمن الجواب للاعتراض الذى أثاره الدكتور عثمان يحيى بقوله[1] : ولعل بعض أصحاب « النزعة الإنسانية » ودعاة « الأخلاق الوجودية » يعترضون على فكرة النعمة الإلهية من حيث إنها تسلب الإنسان أعز شىء لديه ، وهو حريته وإرادته واختياره فى تقرير مصيره ، أليس المرء فى مستوى « النعمة » يصبح بمثابة آلة صماء ؟ ينفعل أكثر مما يفعل ؟ ويأخذ أكثر مما يعطى ؟ ويستجيب ولا يجيب ؟ والواقع أن هذا فهم سطحى لطبيعة النعمة الإلهية ، وموقف الإنسان منها ، إن

١ — مقدمته لكتاب « ختم الأولياء » ص ١٠٨—١٠٩ .

« النعمة » لا تفقد المرء حريته أو كسبه ، ولكنها بكل دقة تسمو بها إلى منطقة أسمى بكثير من منطقة الإنسان وحدوده وآفاقه ، ونحن حين نتأمل فى سيرة أصحاب النعمة المقدسة ، أى فى سيرة الأولياء حقاً ، نجدهم أكثر الناس تمسكاً « بالفضائل الإنسانية » وأشدهم حباً للانسان من حيث هو إنسان ، وكذلك نراهم أعمق من غيرهم فى فهم معنى الواجب والتضحية والفداء .

ونحن نوافقه على رأيه ، ونضيف إيضاحاً لذلك أن فعل المنة الإلهية فى جانب المنيبين ليس قيداً على حرية الولى واختياره ، بل ليس خارجاً عن إرادته وكسبه ، لا بمعنى أنها داخلة تحت سلطانه ، ولكن بمعنى أنها استجابة من الله له ، فهذا هو أقصى ما كان ينتظره ويأمله ويرجو الوصول إليه من وراء سعيه وجهده ، فاذا حققته له المنة الإلهية لم يكن ذلك سلباً لحريته وإرادته واختياره ، وإنما تحقيقاً لها ، وسبب الاشتباه أن ما كان داخلا فى دائرة إرادته كان فى نفس الوقت خارجاً عن حدود طاقته ، فلم يعد إلا أن يستجيب الله له فيمده بمنته ، ويتداركه بمعونته ، ويحقق له ما كان يصبو إليه برحمته ، فى حدود فطرته البشرية ، وطبيعته الإنسانية .

أما فى جانب المجتبين ، فهو تحقيق لذاتيتهم ، وإبراز لحقيقتهم ، ولا يمكن لذلك أن يكون قيداً على حريتهم وحجراً على اختيارهم ، فهؤلاء الأولياء أكثر الناس بذلا من ذوات نفوسهم لكى يتحرروا من رقها ، ويعتقوا من قيودها ، ويحلقوا فى سماء الطهر والنقاء والصفاء ، كأسمى ما يكون النموذج البشرى الإنسانى فى تحقيق إنسانيته .

وإذا كانت مسألة الحباية والهداية واختصاص بعض الأولياء باحداهما دون البعض قد أثارت القضية التى عالجناها آنفاً ، وهى من وجهة نظر كلامية جدلية ، فقد أثارت قضية أخرى من وجهة نظر صوفية ذوقية ، تلك هى مدى ثبات كل من الولى المجتبى ، والولى المهتدى فى ولايته ، وإذا صح لأحد أن يكون دخيلا بالبحث فى مجال الصوفية ، فانه قد يسبق إلى فكره أن المجتهد الذى تخطى عقاب النفس بجهده وكده ، وتكبد شقة السير فى الطريق مرحلة مرحلة ، فعانى كل مرحلة منها ، وعرف أسرارها وخفاياها ، وبدايتها ومنتهاها ، وما تسلم إليه من مراحل

آخرى ، يكون أقدر على رياضة نفسه وحمايتها من التردى فى الفتن ، وأكثر معرفة بآداب الطريق ومعالمه ، وأكثر خبرة بدروبه ومسالكه .

فوق أنه بعد أن بذل الجهد وصدق فيه آتاه الله ولايته فكان ذلك جزاء وفاقاً على ما قدم من جهاد صادق ، وهو لذلك يكون راسخاً فى منزلته ، ثابتاً فى مرتبته ، لا يخشى عليه من السلب ، من ناحية أنه مدرك واع لأخطار الطريق ومكامنه ، ومن ناحية أنه قد نال منزلته تلك بكسبه وعمله ، فكانت ثواباً على ما كابد وعانى ، وما قدم من صادق الجهد والوفاء ، ولا يعقل أن يكون مستحقاً لهذا الجزاء ثم يسلب منـــه .

أما المجتبى الذى جذب ، دون سابق جهد أو كسب ، فلم يكن وصوله إلى مرتبته ثواباً على عمل قدمه ، ولا بد إذن أن يكون امتحاناً وابتلاء ، فان قام بأداء واجب الشكر على هذه النعمة ، وإلا فانه عرضه لخطر السلب .

وإذا أضفنا إلى ذلك أنه لم يتمرس — مثل المجتهد — بسلوك الطريق ، ومجاهدة النفس ، ومعرفة كيف يروضها ويؤدبها ، فاننا ندرك عظم هذا الخطر الذى يتعرض له ، وأنه لذلك غير آمن فى منزلته أن تسلب منه ، ويكون السالك إلى الله على طريق الجهد فى وفاء الصدق ، والصدق فى بذل الجهد أكثر ثباتاً ورسوخاً وأمناً ، وإن كان أبطأ سيراً وتدرجاً فى مراحل هذا الطريق ، من السالك إلى الله على طريق الإجتباء والجذب .

ولقد أثار هذه القضية بعض معاصرى الحكيم الترمذى ، مما جعله يعالجها فى كتابه «ختم الأولياء» ، ويشير إلى ذلك بقوله[1] : «وقد كان عند نا قوم يتكلمون فى هذا النوع من العلم على التوهم والمقاييس ، وبلغ من جهلهم أن قالوا : إن هذا الواصل إليه (الى الله) على طريق الجهد أقل خطراً فى السلب من هذا الذى أعطى من غير جهد ، وذلك أن الذى أعطى على جهـــد صبر (الله تعالى) ذلك الوصول ثواباً لجهده ، وإن أثاب الله العبد على شىء لم يرجع فيه ، وهذا

---

۱ — ص ٤٠٧ .

الذى أعطى على غير جهد هو عبد مبتلى ، وامتحن بالشكر ، فهو غير مأمون أن يسلب ، وخطره فى السلب عظيم » .

ومنطق الكتاب كله وسياقه يقفان على النقيض من هذا الفهم ، لذلك كان علاجه لها باشارة موجزة ، اكتفاء بما تضمنه الكتاب من تفصيلات تتعلق بشأن كل من المجتبى والمهتدى ، كما كان علاجه لها عنيفاً وقاسياً على هؤلاء الدخلاء الذين يتكلفون الحديث فيما يجهلون . يقول : « فتعجبت من جهلهم حيث جعلوا الوصول إلى الله تعالى عوضاً من جهد العبد[1] ، فعرفت أنهم أصحاب مقاييس ، لا يعرفون ما الوصول ، ولا قدر الوصول ، وهل وصل أحد إلى الله عز وجل إلا بالله ؟ ! فيزعمون أنهم وصلوا بجهدهم ، وكذبوا والله ! ما وصل أحد منهم إلى الله عز وجل إلا بالله ، ولقد كذبتهم غيرة[2] ، فان المؤمن يغار لله » .

فالحكيم يرى — إذن — أن وصول كل من المجتهد والمجتبى إلى محل القربة ، وإلى مرتبته التى أعدت له إنما كانت منة خالصة من الله ، وليست ثواباً لأى منهما على عمل قدمه ، أو جهد بذله ، أما المجتبى فواضح ، وأما المهتدى ، فلأن المنة خرجت له من باب الرحمة ، والرحمة ليست ثواباً ولا جزاء ، بل هى شيء فوق الثواب والجزاء ، والمعاملة بالثواب والجزاء إنما تكون بمقتضى الحق ، وتلك مرحلة تسبق مرحلة الصادقين ، فاذا عومل بمقتضى الرحمة ، فهى شيء فوق الحق ، هى فضل من الله يتفضل به عليه ، لذلك ينقله بمنته إلى محل القربة ، حيث يعامل معاملة الأحرار الكرام على شريطة اللزوم ، ويؤخذ فيها بوسائل التهذيب والتأديب ليصلح للمقام الأعلى ، فلم يكن وصوله إلى هذا المحل جزاء ولا ثواباً ، بل كان وصوله برحمة الله . أما خطر السلب ، فقد عرفنا أنه حل فى هذا المنزلة على شرط اللزوم ، وانتظار الإذن فى كافة الأمور ، وانتفاء الشرط يعرضه — ولا شك — لخطر السلب ، فليس يأمن فى منزلته تلك إلا بعد أن يجتاز

---

١ — فى النسخة المطبوعة : من جهة العبد ، وهو غير متسق مع السياق ، ولعله سهو وقع من المحقق عند النسخ ، أو وقع فى النسخة الخطية ، وفات المحقق .

٢ — فى النسخة المطبوعة : ولقد كذبهم غيرى ، وهو خطأ واضح من السياق .

إلى مراحل التأديب والتهذيب ، ويستبطن أمر المولى جل وعلا ، فيلغو الشرط ، ويترك له الإذن ، وتكون مشيئته معلقة بمشيئة الله .

والمجتبى وقعت عليه المشيئة ابتداء ، ونالته المنة جوداً وكرماً ، فأخذه من نفسه اجتباء واصطفاء ، فكيف يتصور أن ينقلب معنى الاجتباء والاصطفاء ليصبح بمعنى الامتحان والابتلاء ! ؟ خاصة إذا عرفنا أن الامتحان والابتلاء إنما يكون فى شأن النفس وشهواتها ، لا فى شأن القلب ، وهذا العبد المجتبى قد حيل بين قلبه وبين نفسه ، فلم يعد لها عليه سلطان ، ثم كيف يتصور أن تناله هذه المنة فتنقله إلى محل القربة دون شرط ودون تبعه ، ثم يكون فيها عرضة للسلب ؟ ! وما الداعى لأن تناله المنة بادئ ذى بدء إذا كان المراد حرمانه من هذه المرتبة ؟ هذا شيء أقرب إلى العبث لا يجوز أن يظن فى جود الله وكرمه .

ويشير الحكيم الترمذى إلى هذه المعانى بقوله[1] : إن الصادق لما استفرغ مجهوده ، بقى منقطعاً عن الصدق فى مفازة الحيرة ، فاضطر فجأر إلى الله تعالى ، صارخاً مستغيثاً ، فرحم ، فانما وصل إليه به من حيث رحمه ، فكيف يكون وصوله ثواباً لجهده ؟ وقد شرحنا هذا بدياً ، فهذا مرحوم بجهده ، والأول (المجتبى) ممنون عليه من جوده وكرمه ، فكيف يجوز أن يظن بالله الجواد الكريم ، القريب فى جوده وكرمه ، أن يرجع فى منته ، ومن ههنا أخطأ هذا المتكلف أن ظن بربه أنه أوصله إلى قربه ، ومكن له بين يديه ليبتليه ، ويحك ! ! هذا عبد متخذ لا مبتلى ، وإنما الابتلاء فى شأن النفس لا فى شأن القلب » .

وأما الوجه الثانى من القضية ، وهى أن المهتدى عرف الطريق ومسالكه ، وعالج آفات النفس ومشيئاتها ، وأن المجتبى ، على عكس ذلك ، قد أخذ أخذاً ، وحيل بينه وبين نفسه ، فلم يعد له علم بالطريق ومكامنها ، ولا بمراحل هذه الطريق والآداب المطلوبة فيها ، فان الأمر فيها مخالف لذلك ، وهذا واضح مما ذكرناه

---

١ — ختم الأولياء ص ٤٠٨ .

فى شأن كل من الوليين ، فالمهتدى يعانى كثيراً من المشقة والجهد فى قطع مراحل هذا الطريق ، لأن منته على قدر ما يفى من صدق ، وعطاياه على قدر ما يبذل من جهد ، وهو لذلك يستغرق فى مكابدته أكثر وأشق من المجتبى الذى يمر بمثل هذه المراحل ، بل وبأكثر منها ، ولكنه يكون محمولا فيها على أكف الرفق وحفات اللطف ، محاطاً بالعناية والرعاية ، غير متروك لجهده ، أو محاسب على بذله ، بل تتوارد عليه العطايا والهدايا والأنوار على قدر ما برز له من المشيئة ، وامتداد ذلك على قدر احتمال النفوس والقلوب ، فليس المجتهد أكثر معرفة من المجذوب بمراحل هذه الطريق ، ولا دربة على مسالكها ، ولكنه أطول مدة فى سلوكه لها ، وأكثر معاناة لمشقاتها ، فطريق المجذوب هى نفس طريق المجتهد ، لكنها بالنسبة له قصيرة مختصرة مخففة ، وبالنسبة للمجتهد طويلة شاقة غير مختصرة ، ويشير الحكيم إلى ذلك بمثل قوله[1] : « فكذلك شأن هؤلاء المجذوبين ، يجذبهم الله إليه على طريقه ، فيتولى اصطفاءهم وتربيتهم ، حتى يصفى نفوسهم الترابية بأنواره ، كما يصفى جوهر المعدن بالنار حتى تزول ترابيته ، وتبقى النفس صافية ، وتمتد تلك التصفية ، حتى إذا بلغوا الغاية من الصفاء أوصلهم إلى أعلى المنازل ، وكشف لهم الغطاء عن المحل ، وأهدى إليهم عجائب من كلماته وعلومه ، وإنما يمتد ذلك لأن القلوب والنفوس لا تحتمل مرة واحدة كل ذلك ، فلا يزال يلطف بهم حتى يعودهم احتمال تلك الأهوال التى تستقبلهم من ملكه ، فاذا وصلوا إليه احتملوا الوصول والنجوى .....

...... فمن أجل ذلك يحتاج الولى إلى مدة فى جذبه ، كما يحتاج المجتهد (إلى مدة) فى صدقه ، إلا أن هذا تصفيته لنفسه بجهده ، وتصفية المجذوب يتولاه الله بأنواره ، فانظر كيف صنع الله بعبده ، وصنع العبد بنفسه » .

ونستطيع أن نجمل هنا أقسام الولاية إلى قسمين رئيسيين ، بالنظر إلى المنة الإلهية من ناحية ، وإلى جهد العبد من ناحية ثانية ، ويمكن أن نصف القسم الأول بأنه يبدأ إيجابياً فعالا ، يظل يبذل أقصى الجهد ، مدفوعاً بعاطفة قوية صادقة ،

---

١ — المصدر السابق ص ٤٠٩ و ٤١٥ — ٤١٦ .

وفكرة ثابتة مستقرة ، وإرادة متواصلة مستمرة ، نحو الوصول إلى الله ، حتى إذا وصلت به إرادته إلى مرحلة من مراحل الجهد ، هى أقصى ما يستطيع ، أخذته المنة الإلهية فحاطته بعنايتها ، ونالته بنفحاتها وعطاياها ، فيصبح — مع إيجابيته وفعاليته — قابلا لأنوارها وكشوفها ، مستفيداً بهداياها وأعطياتها ، مما يزيده إيجابية وفعالية ، كما يمكن أن نصف القسم الثانى بأنه يبدأ سلبياً قابلا ، لكنه ما إن تلمسه المنة الإلهية بكشفها وبنفحاتها حتى تنطلق جميع طاقاته الكامنة، وتنفجر كل أشواقه الحبيسة فى سبيل إيجابى عارم ، لا يكاد يهدأ ولا يستريح حتى يصل إلى غايته ، وينتهى إلى منتهاه ، تحمله المنـــة بألطافها ، وتمهد له الطريق ، وتسرع به فى المســير .

ولعل ذلك التقسيم هو ما أصبح الصوفية جميعاً يعتملونه ، ويشيرون إليه ، نضرب لذلك مثلا بالسهروردى والمدرسة الشاذلية .

فالسهروردى (المتوفى عام ٦٣٢ هـ) يقول فى كتابه « عوارف المعارف »[١] : ويجمع حال الصوفى شيئان هما وصف الصوفية ، وإليهما الإشارة بقوله تعالى : « اللهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَن يُنِيبُ » (الشورى ١٣) فقوم من الصوفية خصوا بالاجتباء الصرف ، وقوم منهم خصوا بالهداية ، بشرط مقدمة الإنابة ، فالاجتباء المحض غير معلل بكسب العبد ، وهذا حال المحبوب المراد ، يبادئه الحق بمنحه ومواهبه ، من غير سابقة كسب منه يسبق كشوف اجتهاده ، وفى هذا أخذ بطائفة الصوفية ، رفعت الحجب عن قلوبهم ، وبادرهم سطوع نور اليقين ، فأثار نازل الحال فيهم شهوة الاجتهاد والأعمال ، فأقبلوا على الأعمال باللذاذة ، والعيش فيها قرة أعينهم ، فسهل الكشف عليهم الاجتهاد ....

.... فأما الطريق الآخر ، طريق المريدين ، وهم الذين شرطوا لهم الإنابة ، فقال الله تعالى « وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَن يُنِيبُ » فطولبوا بالاجتهاد أولا قبل الكشوف ، قال الله تعالى « وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا » (العنكبوت ٦٩) يدرجهم

---

١ — ص ٣٨ — ٣٩ .

الله تعالى في مدارج الكسب بأنواع الرياضات والمجاهدات ، وسهر الدياجر ، وظمأ الهواجر ، تتأجج فيهم نيران الطلب ، وتتحجب دونهم لوامع الأرب ، يتقلبون في رمضاء الإرادة ، وينخلعون عن كل مألوف وعادة ، وهي الإنابة التي شرطها الحق سبحانه وتعالى لهم ، وجعل الهداية مقرونة بها » وهو اتفاق واضح غير محتاج إلى بيان أو تعليق ؟

أما المدرسة الشاذلية فنلاحظ فيها كثيراً من أوجه الشبه في التفاصيل ، فهم يقسمون الولاية إلى ولايتين باعتبار المجتهد ، وهو ما فعله الحكيم من قبل ، حين قسمها إلى ولاية الصادقين ، وولاية الصديقين ، بل إن المدرسة تستعمل نفس الاصطلاحات مع شيء من التلوين في العبارات ، يقول ابن عطاء الله السكندري[1] :

« إعلم ، رحمك الله تعالى ، بإقباله عليك ، وجعل أنواره واصلة إليك ، أنهما ولايتان ولي يتولى الله ، وولي يتولاه الله تعالى ، قال الله عز وجل في الولاية الأولى « وَمَن يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ » (المائدة ٥٦) ، وقال في الولاية الثانية « وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ » (الأعراف ١٩٦) ...... ؟ ففرق بين الولايتين ، فعبد يتولى الله ، وعبد يتولاه الله تعالى ، فهنا ولايتان : صغرى ، وكبرى ...... ، وإن شئت قلت : هما ولايتان : ولاية الإيمان ، وولاية الإيقان ...... وإن شئت قلت : هما ولايتان : ولاية الصادقين ، وولاية الصديقين ...... » ويقسم صاحب « درة الأسرار وتحفة الأبرار »[2] الإخلاص إلى ضربين : إخلاص الصادقين ، وإخلاص الصديقين ، فالإخلاص الصادقين لطلب الأجر والثواب ، وإخلاص الصديقين وجود الحق مقصوداً به لا شيء غيره ، ولا شيء من غيره ، وهي اعتبارات لاحظناها جلية في تقسيم ولاية المجتهدين عند الحكيم إلى ولاية الصادقين وولاية الصديقين .....

ويتم التشابه عند ما نعرف أن هذه المدرسة تقسم الولاية باعتبار المنة نفس

---

١ — لطائف المنن ص ٢١ — ٢٥ .

٢ — محمد بن أبي القاسم الحميري ص ١١٢ — ١١٣ .

التقسيم الذى شاهدناه عند الحكيم ، والذى شاهدناه من قبل عند السهروردى ، وينقل ابن عطاء الله ذلك عن أبى العباس المرسى فيقول[١] : وكان الشيخ أبو العباس يقول : الناس على قسمين : قوم وصلوا بكرامة الله إلى طاعة الله ، وقوم وصلوا بطاعة الله إلى كرامة الله ، قال الله سبحانه « اللهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ » (الشورى ١٣) ، ثم يقول[٢] : ومعنى كلام الشيخ هذا : أن من الناس من حرك الله همته لطلب الوصول إليه ، فصار يطوى مهامه نفسه ، وبيداء طبعه ، إلى أن وصل إلى حضرة ربه ، يصدق على هذا قوله سبحانه « وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا » (العنكبوت ٦٩) ومن الناس من فجأته عناية الله من غير طلب ولا استعداد ، ويشهد لذلك قوله « يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ » (آل عمران ٧٤) والأول حال السالكين ، والثانى حال المجذوبين ، فمن كان مبدؤه المعاملة فنهايته المواصلة ، ومن كان مبدؤه المواصلة رد إلى وجود المعاملة » بل إنهم يعالجون كثيراً من القضايا التى عالجها الحكيم ، مثل قضية المجتهد والمجذوب أيهما أتم فى طريقه وأرسخ ، يقول ابن عطاء الله[٣] : « ولا تظنن أن المجذوب لا طريق له ، بل له طريق طوتها عناية الله ، فسلكها مسرعاً إلى الله عجلا ، وكثيراً ماتسمع عند مراجعة المنتسبين للطريق أن السالك أتم من المجذوب ، لأن السالك عرف الطريق وما توصل إليه ، والمجذوب ليس كذلك ، وهذا بناء منهم على أن المجذوب لا طريق له ، وليس الأمر كما زعموا ، فان المجذوب طويت له الطريق ، ولم تطو عنه ، ومن طويت له الطريق لم تفته ولم تغب عنه ، وإنما فاته متاعبها وطول أمدها ، والمجذوب كمن طويت له الأرض إلى مكة ، والسالك كالسائر إليها على أكوار المطايا » .

ومن هنا نستطيع أن نلاحظ كيف يتم وجه التشابه فى علاج قضية الولاية بين

---

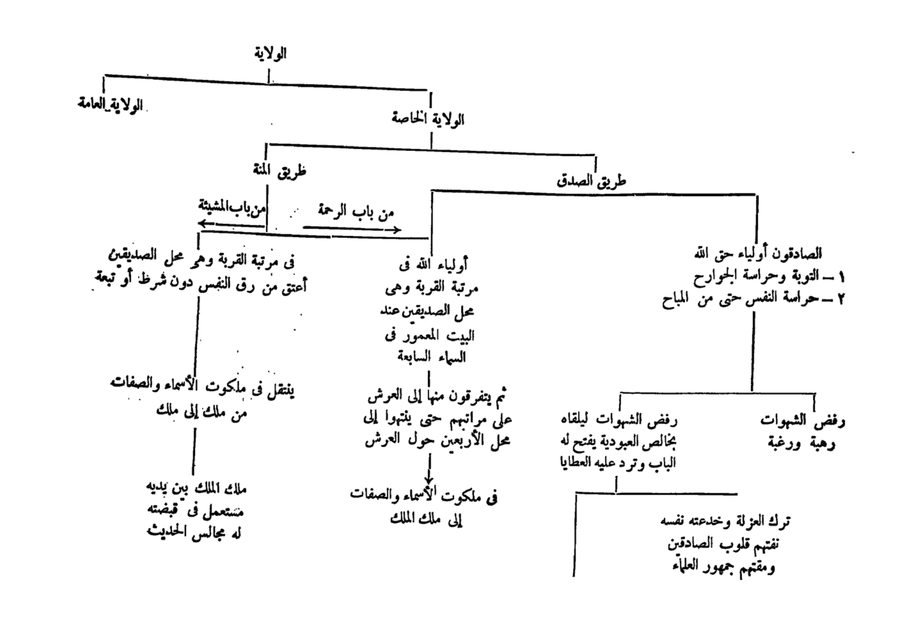
١ — لطائف المنن ص ١٠٢ .

٢ — المصدر السابق ص ١١٠ — ١١١ .

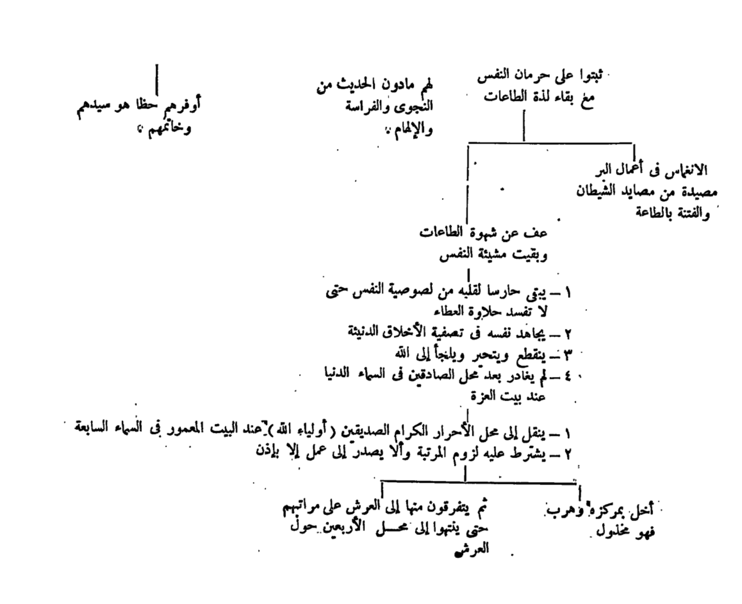
٣ — المصدر السابق ص ١١١ .

المدرسة الشاذلية والحكيم الترمذى ، بل كيف يتم التطابق بينهما ، وليس ذلك بغريب بعد أن عرفنا فى الباب الأول صلة هذه المدرسة بالحكيم الترمذى .

غير أن الحكيم يمتاز بتركز مذهبه ، واستغراقه فى دراسة هذه القضية ، ولذلك فهو يمتاز بتوضيح كثير من تلك الملامح والتفصيلات الدقيقة التى تميز أقسام الولاية وطرقها كما رأينا فيما سبق ، وكما سوف يتضح أكثر وأكثر كلما مضينا فى فصول هذه الرسالة ، وفى الشكل التالى حاولنا أن نعطى صورة مجملة أساسية لهذا التقسيم عند الحكيم الترمذى :



الولاية
الولاية العامة
الولاية الخاصة
طريق المنة
طريق الصدق
من باب المشيئة
من باب الرحمة
فى مرتبة القربة وهو محل الصديقين
أعتق من رق النفس دون شرط أو تبعة
ينتقل فى ملكوت الأسماء والصفات
من ملك إلى ملك
ملك الملك بين يديه
مستعمل فى قبضته
له مجالس الحديث
أولياء الله فى
مرتبة القربة وهى
محل الصديقين عند
البيت المعمور فى
السماء السابعة
ثم يتفرقون منها إلى العرش
على مراتبهم حتى ينتهوا إلى
محل الأربعين حول العرش
فى ملكوت الأسماء والصفات
إلى ملك الملك
الصادقون أولياء حق الله
١ ـ التوبة وحراسة الجوارح
٢ ـ حراسة النفس حتى من المباح
رفض الشهوات
رهبة ورغبة
رفض الشهوات ليلقاه
بخالص العبودية يفتح له
الباب وترد عليه العطايا
ترك العزلة وخدعته نفسه
نفتهم قلوب الصادقين
ومقتهم جمهور العلماء


ثبتوا على حرمان النفس
مع بقاء لذة الطاعات
لهم مادون الحديث من
النجوى والفراسة
والإلهام :
أوفرهم حظا هو سيدهم
وخاتمهم :
الانغماس فى أعمال البر
مصيدة من مصايد الشيطان
والفتنة بالطاعة
عف عن شهوة الطاعات
وبقيت مشيئة النفس
١ ــ يبقى حارسا لقلبه من لصوصية النفس حتى
لا تفسد حلاوة العطاء
٢ ــ يجاهد نفسه فى تصفية الأخلاق الدنيئة
٣ ــ ينقطع ويتحير ويلجأ إلى الله
٤ ــ لم يغادر بعد محل الصادقين فى السماء الدنيا
عند بيت العزة
١ ــ ينقل إلى محل الأحرار الكرام الصديقين (أولياء الله) عند البيت المعمور فى السماء السابعة
٢ ــ يشترط عليه لزوم المرتبة وألا يصدر إلى عمل إلا بإذن
أخل بمركزه وهرب
فهو مخذول
ثم يتفرقون منها إلى العرش على مراتبهم
حتى ينتهوا إلى محل الأربعين حول
العرش

الولاية والنبوة :

أشرنا فيما سبق أن أولياء الجباية طبقة بين الأنبياء والأولياء ، وأن المجتبى له الحديث والفراسة والإلهام والصديقية ، ولمن دونه من أولياء الإنابة ما دون ذلك كالفراسة والإلهام والصديقية ، ولم نستطرد إلى ذكر ما يتعلق بذلك من التفاضيل إيثاراً منا لذكرها منفصلة ، حتى يتيسر لنا أن نفيها بعض ماتستحق من عناية واهتمام ، فهي تاج نظريته في الولاية ، وقمة مذهبه في التصوف .

ونبدأ الطريق مع المنيب في طريق الصدق لنلاحظ أن السلوك إلى الله يرتكز على ناحيتين اثنتين يطالب بهما العبد ، هما تخلصه كلية من نفسه ، وسعيه بقلبه إلى الله ، وهما ناحيتان متكاملتان ، تساعد كل منهما الأخرى ، فبسعي قلبه يطرح نفسه ومشيئاتها وراءه ظهرياً ، وبالتخلص من نفسه يزول الحجاب القائم بينه وبين ربه ، وما لم يتخلص من نفسه ومشيئاتها ، متجهاً بقلبه إلى الله وحده ، فلا يطمع أن يحل في مجالس القربة ، لأنها مجالس الأحرار الكرام ، الذين تخلصوا من عبوديتهم لنفوسهم ، فخلصت عبوديتهم لربهم ، وتخلصوا من سوء صفاتها ، فتحلوا بالصفات الكريمة التي خرجت لهم من أسماء الله وصـــفاته العليا ، فصلحوا لمجالس القربة ، وحلوا بها على قدر منازلهم ، فالصادق ما زالت به أمواج المجاهدة ترفعه وتحطه حتى مل وأجهد ، واستفرغ مجهوده من الصدق في سيره ، ثم نظر إلى نفسه فوجدها حية ، معها صفاتها كما هي ، فتحير وانقطع ، ولجأ إلى الله لجوء المضطرين ، فأدركته الرحمة ، وحملته في لحظة من محل الصادقين في السماء الدنيا عند بيت العزة إلى محل الصديقين فوق السماء السابعة عند البيت المعمور ، حيث يجد روح القربة ونعيمها ، هنالك يشترط عليه لزوم المرتبة ، وعدم الاشتغال إلا بما يؤذن له فيه من الأعمال ، ويظل كذلك تحت حراسة الحق وتأييده ، فإن وفى بشرطه ، وثبت في مرتبته ، ولم يبغ عملا في محل القربة أصبح أهلا لأن ينال منة جديدة ، لأن نفســـه ، وإن تكن باقية معه ، قد ذلت وخمد سلطانها ولم يعد لها عليه نفوذ ، فينقل من محل القربة إلى ملك الجبروت ، ومنه إلى ملك السلطان ، ثم إلى ملك الجلال . . . إلى آخر

هذه الأملاك التى سبق ذكرها حتى يصل إلى ما قدر له منها ، وكلما كان أوفر حظاً منها كلما كان أوفر حظاً من الولاية ، حتى تتم له ولاية الله .

فاذا اتجهنا مع المجذوب فى طريق الجباية لاحظنا أن سلوكه إلى الله يرتكز على هاتين الناحيتين أيضاً ، غير أن الله يتكفل له بهما ، فيأخذه إلى المرتبة ، ويلزم به الحق ليحول بينه وبين نفسه دون شرط ، ثم يجذبه فى نفس الطريق ، فينقل من محل القربة إلى ملك الجبروت ، ومنه إلى ملك السلطان ، ثم إلى ملك الجلال . . . وهكذا ، يقول الحكيم[1] : « وكلاهما ولياً أمر الله بالصدق حتى ولى الله أمرهما ، فالأول خرجت له الولاية من الرحمة ، فولى الله نقله من بيت العزة إلى محل منزلة القربة فى لحظة ، والثانى خرجت له الولاية من الجود فولى الله نقله فى لحظة من ملك إلى ملك حتى مالك الملك » والمجذوب أعتقه الله تعالى من رق النفس ، فجذبه إليه ، فصار حراً ، وألزم المرتبة حتى هذب وأدب ، وطهر وزكى ، فأعتقه الله تعالى من رق النفس بجوده بلا تبعة ، فصار حراً لم يبق للنفس فيه مطالبة بخلق من أخلاقها ، فهذا أيضا مجذوب من المرتبة[2] .

هذه الأملاك التى يسير فيها المنيب ، ويؤخذ إليها المجتبى ، هى من أسماء الله الحسنى ، ولعلنا لو حاولنا أن نترجم المقصود بهذه الصورة إلى مفهوم عقلى لقلنا : إن لكل اسم من هذه الأسماء معانى عليا جمة ، فاذا قدر لعبد أن يتابع بقلبه وعقله اسماً من هذه الأسماء ، فلا شك أن هذه المعانى سوف تتغلغل فى أعماق وجدانه وشعوره ، وتترك آثارها فى نفسه ومشاعره ، فأسماء القهر والجبروت سوف تترك فيه آثار الخضوع والخشوع ، وتزيل فيه آثار التمرد والعصيان ، وأسماء العزة والسلطان سوف تبعث فيه عزة الإيمان ، وتقتل فيه عوامل التكبر والطغيان ، وأسماء اللطف والرحمة سوف تثير فيه كوامن الشوق والمحبة ، وتمحو بواعث الإباق والنفرة ، ثم لا يعدو الأمر أمثال هذه التأويلات والإيضاحات ، ولكن شتان بين

---

١ ـــ ختم الأولياء ص ٣٣٢ .

٢ ـــ المصدر السابق ص ٣٦٠ .

هذا المفهوم – على حسنه وجماله – وبين ما يراه الحكيم الترمذى ، فالترمذى لا يكاد يرى فى الأمر أثراً من آثار الكناية أو المجاز ، ولكنه يعبر عنه على أنه حقيقة ذات واقع ، كما أنه حقيقة ذات مفهوم ، وأن هذا هو الفارق بين الأولياء والعامة ، فالعامة لا ينالون منها غير معرفة مفهومها والإيمان بها ، أما الأولياء فهم الذين يحظون منها على قدر مراتبهم فيها ، فتكون بالنسبة لهم واقعاً حياً يعيشون فيه ، ويحيون به .

ومع ذلك فهذه الأملاك لا تسعى فيها الأبدان ، وليست مقيدة بقيود الزمان والمكان ، ولكن تنالها الأرواح والقلوب إذا تطهرت من الشوائب والعيوب ، وتنتقل فيها من مرتبة إلى مرتبة ، ومن ملك إلى ملك ، وذلك يعنى – أيضاً – أن هذه الأملاك ليست قاصرة على عشرة ، وإنما هى بحسب ما أبدى الله لعباده من أسمائه ، ولكل ولى حظه منها ، حتى يكون أوفر الناس حظاً من الولاية هو أوفر الأولياء حظاً من الأسماء ، فقد عرف الله العباد أسماءه « ولكل اسم ملك ، ولكل ملك سلطان ، وفى كل ملك مجلس ونجوى وهدايا لأهلها ، وجعل الله لقلوب خاصته من الأولياء هناك مقامات (أعنى) أولئك الأولياء الذين تخطوا من المكان إلى الملك ، فرب ولى مقامه فى أول ملك ، وله من أسمائه ذلك الاسم ، ورب ولى مقامه التخطى إلى ملك ثان وثالث ورابع ، فكلما تخطى إلى ملك أعطى ذلك الاسم ، حتى يكون الذى يتخطى جميع ذلك إلى ملك الوحدانية الفردانية ، هو الذى يأخذ بجميع حظوظه من الأسماء ، . . . . . . فحظوظ العامة من صفاته : إيمانهم بها ، وحظوظ المقتصدين وعامة الأولياء المقربين : شرح الصدر لها ، واستنارة علم تلك الصفات فى صدورهم ، كل على قدره ، وقدر نور قلبه ، وحظوظ المحدثين ، وهم خاصة الأولياء : ملاحظة تلك الصفات ، وإشراق نور تلك الصفات على قلوبهم وفى صدورهم[1] . »

ونستخلص من هذا النص أن حظوظ الأولياء من هذه الأسماء متفاوتة فالمقتصد والمقرب من عامة الأولياء ، قد يحل فى ملك واحد مع المحدث ، ومع ذلك يختلف

١ – المصدر السابق ص ٣٣٤ – ٣٣٥ .

لصيب كل منهما من اسم هذا الملك ، ويتفاوت حظه من مجالسه وهداياه ، ومع عظم حظ المحدث ونصيبه منه ، فانه يكون أسرع انتقالا إلى ملك آخر وآخر ، لأن زيادة القربة تطرد مع زيادة الحظ والعطاء . . .

فمن يكون هذا المحدث ؟ وكيف يكون هذا الحديث ؟ »

« المحدث عبد اصطفاه الله على طريق اصطفاء الأنبياء دون سابق جهد أو كسب ، وإنما اختاره الله اختياراً ، كما اختار أنبياءه ، وسار به إليه كما سار بأنبيائه ، فتولى تربيته قلباً ونفساً ، ليبلغ أرقى درجات الأولياء ، على مقربة من محل الأنبياء ، حتى إذا ماتت نفسه ، ولم يبق فيها مشيئة تتحرك مكن له بين يديه ، ونقاه بنوره وجعله فى قبضته ، فبه ينطق العبد ، وبه يعقل ، وبه يسعى ، وبه يبطش ، وكشف له الغطاء ، وأمر أن يقدم إلى الفخر ، وهو معرض المحدثين حيث يصبح من أهل الحديث ، هذه الصفات هى صفات الولى المجتبى ، أو الولى المجذوب « فهذا من الصنف الذين اجتباهم بمشيئته ، لا من الصنف الذين ولى هدايتهم بإنابتهم . . . »

فالمجتبى هو عبد قد جذب الله تعالى قلبه إليه، فلم يعان جهد الطريق ، وإنما جذبه على طريق اصطفاء الأنبياء ، لأن حاله هذه خرجت له من المشيئة ، فأجزاه (الله) على خزائن المنن ، ثم أخذ بقلبه إليه ، واصطفاه ، فلم يزل يتولى تربيته قلباً ونفساً حتى رقى به إلى أعلى درجات الأولياء ، وأدناه من محل الأنبياء بين يديه . . . فهو على اصطفاء الأنبياء يمر إلى الله ، والله يذهب به، وهو لا يهتدى لشىء من الطريق ، فهو صاحب الحديث ، والمبشر ، والمستعمل[1] » .

فطريق المجتبى أو المجذوب هو فى الحقيقة طريق الأنبياء ، أو بصورة أخرى ، طريق الجذب والجباية هو طريق النبوة ، فكلاهما اختيار بمحض المشيئة ، دون سابق كسب أو جهد أو تطلع ، وهو لذلك طريق مختص غير مبذول لأى مريد ، بل يختص به الله صفوته وأهل مشيئته ، ولذلك يمكن أن يقال إن أولياء الجباية طبقة داخلة فى الأولياء باعتبار ، وخارجة عنهم باعتبار ؛ داخلة في الأولياء باعتبار

١ — المصدر السابق ص ٤٠٦

ما ولى الله من أمرهم ، وما تولوا من أمر الله ، وخارجة عنهم باعتبارهم أرقى من طبقة الأولياء ، لأن طريقها هو طريق الأنبياء ، وهو طريق غير ممهد لأى سالك ، ولا مرسوم لأى مريد ، بينما نجد باب الولاية على طريق الصدق مفتوح ، وهو طريق بين المعالم ، واضح المسالك ، مبذول لكل مريد أو لكل منيب « فإن طريق الأنبياء غير طريق الأولياء ، والأنبياء أهل جبايته بمشيئته ، والأولياء أهل هدايته بانابتهم إليه ، وقد بين ذلك فى تنزيله ، قال الله تعالى : « اللهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ (الشورى ١٣) فمن اجتباه جذب بقلبه إليه ، ثم سار بقلبه إليه على طريقه الذى جذبه إليه ، ومن أناب إليه فتح له على طريق إنابته إليه فهداه ، فطريق الأنبياء طريق مختص ، وطريق الأولياء طريق الجادة التى شرعها لعباده على الصدق والوفاء ، بتطهير القلوب وتصفية الأخلاق ، حتى يصلوا إليه ، والأنبياء يسار بهم على طريق جذبتهم ، لا على طريق النفس ، فهذا فرق ما بين الأنبياء والأولياء .

« ثم له من الأولياء صفوة اختصهم ليكونوا خدمه ، والدعاة إلى الله تعالى ، هم أصحاب الألوية غداً ، وأهل الثناء عليه فى الموقف ، على مقدمة صفوف الأولياء فهم خاص الخاص ، اجتباهم على طريق الأنبياء ، فساروا إليه جذباً لا سيراً ، جذب قلوبهم على طريقهم ، ثم سار بهم على ذلك الطريق نفساً ، وأقامهم دونهم فيما بين الأنبياء والأولياء ، فهم من الأنبياء على الأذن قرباً ، والأولياء [على الأقفية ، فهم أكبر انتباهاً ويقظة ، وأبصر بطريق الأنبياء ، لأنهم ساروا على ذلك الطريق مجذوبين ، فهم المنفردون ، الذين غرقت قلوبهم فى وحدانيته ، وانفردوا عن الأشياء ، فهم المحدثون »[1]

ولما كان طريق الجباية مشتركاً بين النبى وبين الولى المجتبى ، غير أن الولى لا يبلغ فيه درجة النبى ، فاننا نستطيع أن ندرك أن النبى ينال ما يناله الولى المجتبى

---

١ — شفاء العلل ص ٥ أ ـ ب مع تصرف فى أخطاء الناسخ الظاهرة ، وانظر أيضاً نوادر الأصول ص ١٧٤ .

فى درجة أرقى ورتبة أعلى ، وأن الولى المجتبى قد ينال بعض ما يناله النبى ، ولكن فى درجة أقل ورتبة أدنى ، ليست هى درجة النبوة ولا رتبتها ، فاذا صح الوحى للنبى ، على الصفة التى وصفها الشرع ، من كونه مؤيداً بالروح ، فكذلك يصح الحديث للولى المجتبى ، وهو مؤيد بالسكينة[١] «أليست السكينة حقاً من الله ؟ ينزلها على أنبيائه وأوليائه ؟ فكما صح له (للنبى) الوحى بالروح ، فكذلك يصح الحديث لهذا (الولى) بالسكينة»[١] ، وإذا كان الله قد «ولى الأنبياء بأن أخذهم من نفوسهم إلى محل النبوة وكشف الغطاء ، فقد ولى هذا الصنف من الأولياء ، بأن أخذهم من نفوسهم إلى محل الولاية وكشف الغطاء[٢]» فنال الأنبياء الوحى ، وثبتوا بالروح ، ونال الأولياء الحديث وأيدوا بالسكينة .

فالمحدثون — إذن — هم الأولياء المجذوبون على طريق الجباية بعد أن هذبت نفوسهم ، وطهرت قلوبهم ، وانفردوا له بين يديه ، وطريقهم هو على طريق الأنبياء ، وإن لم يبلغوا مبلغ الأنبياء .

بهذه النظرة المتدلية التى نظرنا فيها مبتدئين بأعلى قمة من قمم القرب إلى الله ، وهى النبوة ، استطعنا أن نعرف من يكون هو الولى المحدث ، وأين يقع مكانه من هذه القمة ، وترتيب منزلته بين أصناف الأولياء ، ويستحسن الآن أن نسير فى طريق الترقى ، لكى نعرف كيف يكون الحديث ، وكيف يتهيأ ويتأتى .

فنبدأ من السفح ، من الولى المنيب ، لنرى أنه لا يستهان بأمره ، ولا يصح أن يغض من قدره ، كيف وقد صدق الله فى رفض جميع شهواته مما حظر عليه أو أطلق له ، ليلقى الله بخالص العبودية ، وتقر عينه بلقائه غداً ، ففتح له الطريق إليه ؟ «فلما فتح له الطريق إليه أشرق النور فى صدره ، فأصاب روح الطريق ، فوجد قوة على رفض الشهوات ، فازداد رفضاً وهجراناً ، فزيد فى الروح ، لأنه كلما رفض شيئاً نال من ربه عطاء من روح القربة ، فازداد قوة ، فقوى على

---

١ — ختم الأولياء ص ٣٣٥ — ٣٣٦ .

٢ — المصدر السابق ص ٣٨٨ — ٣٨٩ .

الرفض ، حتى مهر فى الطريق ، وحذق بصراً بالسير إلى الله تعالى[١] » فالعطاء متوارد عليه منذ بدايته حتى يشرق عليه النور ، فيتسع قلبه وينشرح صدره ويصيب روح القربة ، فيخرج من مضايق نفسه وشهواته إلى فسحة التوحيد ، وتتراءى له الحكم والفوائد ، ويذكرنا ذلك بالعبارة الصريحة التى يقول فيها الغزالى[٢] « ومن أول الطريقة تبتدئ المكاشفات والمشاهدات . . . » .

لكن هذا العبد المنيب السالك لطريق الولاية لا يستطيع أن يبلغ مداه ، وينال كل هذا العطاء صافياً ، لأنه وإن يكن يجاهد نفسه أصدق الجهاد ، فإن نفسه لا تزال معه ، ولا يزال قائماً بحراسة قلبه من لصوصيتها ، فوجود النفس وشهواتها يعكر عليه صفوه ، ولا يجعله ينال من العطاء إلا قدر ما تسمح له الصلة القائمة بين نفسه وقلبه ، فكلما ضعفت هذه الصلة ، وصفا قلبه من نفسه ومشاغلها كلما كان أكثر تهيؤاً لاستقبال العطاء ، والإشراق بأنوار القربة ، وكلما كان أكثر اشتغالا بنفسه وعيوبها ، وكانت نفسه أكثر قوة وتأثيراً كلما قلت هذه الأعطيات وضعفت ، ليستطيع تحملها والقيام بها ، وإلا أفسدتها نفسه عليه ، لأن النفس « خائنة ، لما فيها من الشهوات ، فان تركها صاحبها وما استقرت به أفسدت نصيبها من العطاء له بشهواتها[٣] » .

فاذا بلغ غاية الصدق فى سيره ، وعجز عن محو هذه الشهوات الدنسة من نفسه وقلبه أدركته الرحمة ، وطير بقلبه فى لحظة « إلى محل القربة عند ذى العرش ، فوجد روح القربة ونسيمها ، وتبحبح فى فضائها » وألزم المرتبة عتيقاً من رق النفس ، وفى هذه المرتبة تتوارد عليه أنوار القربة لتحرق ما فى نفسه من هنات ، ويتوكل الحق بحراسته فى عمله ، فلا تنال النفس أو شهواتها حظاً مما أذن له بأدائه ، فيصبح من صفوته ، ويصلح لإقبال الله عليه ، ويصير أهلا لتقبل واردات من

---

١ — المصدر السابق ص ١٢٠ — ١٢١ .
٢ — المنقذ من الضلال ص ٦٥ .
٣ — ختم الأولياء ص ١٣١ .

الأنوار أقوى وأثقل ، وأعم وأشمل ، فيتحمل ما فيها من أثقال ، ويجتاز ما يصادفه من أهـــوال .

عندئذ يؤخذ بالتربية والتهذيب حتى تتم له ولاية الله ، فينتقل من محل القرب إلى ملك بعد ملك من أملاك الأسماء الحسنى « وفى كل ملك مجلس ، وفى كل مجلس نجوى وهدايا » ينال حظه منها على قدر صفاء قلبه ونقاء نفسه .

وما دامت النفس حية فى غطاء الشهوات لم تؤمن أن تلقى من حديثها فى القلب ، كى يأخذ لها بحظها من البدن ، فاذا انكشف الغطاء لم يبق هناك شىء محتجب بعد صفاء القلب وصفاء ما فيه ، وعلى قدر ما ينكشف عنه من غطاء الشهوات على قدر ما ينكشف لقلبه من أستار الغيب ، لأن القلب خزانة الله ، ولذلك يتخذ هذا الانكشاف مظاهر عدة تتـــدرج فى القوة والوضوح حسب حال صاحبها من القوة والثبات ، وينال عندئذ من السكينة ما يجعله يطمئن لما در عليه من الخير .

من ذلك الرؤيا ، لقوله تعالى : « أَلاَ إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللهِ لاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ لَهُمُ الْبُشْرَى فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الآخِرَةِ » (يونس ٦٢—٦٤) « روى عن أبى الدرداء رضى الله عنه أنه قال : سألت عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : ما سألنى عنها أحد ، فتلك البشرى هى الرؤيا الصالحة يراها العبد أو ترى له ، وجاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم : إن رؤيا المؤمن كلام يكلمه الرب تعالى لعبده فى منامه »[1] .

ويفسر الحكيم ذلك بأن النفس تزايل الروح أثناء النوم ، فلا تستطيع أن تشغله بشىء « وإنما قصد رسول الله صلى الله عليه وسلم لذكر المنام لأن النفس مزايلة للروح فى ذلك الوقت ، فلا تقدر أن تلقى فيه شيئاً[2] » ولكنه ينص فى أمكنة أخرى على أن النفس هى التى تذهب لتعاين أخبار الملكوت ، ثم تعود إلى القلب والروح

---

١ — المصدر السابق ص ٣٧٣ .

٢ — المصدر السابق

بما رأت ، يقول فى كتاب « الصلاة »[١] : « وفى المنام تخرج إحداهما (النفس والروح) وهى النفس لتعاين وتشاهد أخبار الملكوت فى الغيب ، ثم ترجع إلى الروح والعقل بتلك الأخبار من البشارة ، وهى جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة ، فيما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم » وهذا التعارض يسير ، إذا لاحظنا أن المقصود بذلك هو انقطاع تأثير الحواس الخارجية عن النفس ، وتخلصها من شهواتها ، والعروج إلى الله تعالى ، والسجود له تحت العرش ، ويعلق الحكيم على اقتصار الرسول صلى الله عليه وسلم فى تفسير البشرى فى الآية الكريمة على الرؤيا بأن ذلك بسبب أنها هى الأعم والأكثر ، لكن هنالك من محدثون يقظة ولم يذكرهم الرسول صلى الله عليه وسلم فى هذه المناسبة لأنهم قليل فى الخلق « إنما ذكر (الرسول عليه الصلاة والسلام) الرؤيا عندنا ، لأن الرؤيا أعم وأكثر والقلب الذى فى قبضته قليل فى الخلق ، لا يبلغ عددهم عدد الأصابع »[٢] .

وإذا كانت النفس — وفكرة الحكيم عنها ما هى مما وصفناه — تنال مثل هذا الحظ لمجرد أنها قد انقطعت عن تأثير شهواتها وحواسها الظاهرية ، فلا شك أن الأمر يتطور فى هـــذا المجال إلى ما هو أرقى وأعلى كلما مضينا فى درجات الولاية إلى ما هو أرقى وأعلى ، فالروح تنال حظها ، والقلب ينال حظه ، كل على قدر صفائه وتفرغه من أشغال النفس ومطالبها ، فهذا الأمر قدر مشترك لا بد منه لتحصيل هذا الكشف ، وقد عقد الحكيم فى نوادره فصلا بعنوان « فى تلاقى الأرواح فى الدنيا[٣] » ذكر فيه تعارف بعض المسلمين على غير رؤية أو علم سابق ، مستنداً إلى ما يرويه عن عبد الله بن عمرو رضى الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « إن أرواح المؤمنين لتتلاقى على مسيرة يوم ، وما رأى صاحبه قط » ثم علل ذلك بقوله « فاذا تفرغ العقل والروح من أشغال (فى الأصل : اشتغال) النفس ،

---

١ — ص ١٥١ ، انظر فى ذلك أيضاً المسائل المكنونة ١٩ ، وكتاب الفروق تحت عنوان « الفرق بين القيام والتهجد » ص ٧٧ش .

٢ — ختم الأولياء ٣٧٣ — ٣٧٤ .

٣ — ص ١٦٤ .

أبصر الروح ، وأدرك العقل ما أبصر الروح ، فعلم ، إنما عجزت العامة عن هذا لشغل الأرواح بالنفوس ، واشتباك الشهوات بها ، فيشغل بصر الروح عن درك هذه الأشياء . . . . . . وقوله عليه الصلاة والسلام « إن أرواح المؤمنين لتتلاقى » أراد بذلك المؤمن المستكمل لحقائقه ، الذى قد شرح الله صدره للإسلام فهو على نور من ربه ، ليس الموحد الذى أقبل على شهواته ، وتشاغل عن عبودته ، حتى خلط على نفسه الأمور ، قلبه مأسور ، وروحه مشغول ، ونفسه مفتونة ، فكيف يبصر أو يعقل ، وهذا الذى تناله الروح من الكشف تناله من باب الإلهام ، وباب الفراسة ، فى اليقظة ، لا فى المنام وحده » .

ولقد بذل الحكيم جهداً كبيراً فى تقدير هذه الناحية وإثباتها ، من ذلك قوله فى كتابه « ختم الأولياء[1] » : « وكم من غيب أطلع الله عليه أهل الإلهام حتى نطقوا به ، وأهل الفراسة ، ولم قال أبو الدرداء رضى الله عنه : اتق فراسة المؤمن فانها والله حق يقذفها الله فى قلوبهم وأبصارهم ؟ ومن أين قال سلمان رضى الله عنه للحارث صاحب معاذ : عرف روحى روحك ؟ ومن أين قال أويس القرنى : وعليك السلام يا هرم بن حيان ، قال : ومن أين عرفت أنى هرم بن حيان ؟ قال : عرف روحى روحك . . . ؟ . أليس هذا الذى تكلم به أويس من الغيب ، ولم يعرفه قط ؟ أليس قد اطلع عليه ؟ وقول عمر رضى الله عنه للأشتر : إنى لأرى للمسلمين منه يوماً شراً عصيباً ، وقوله : يا سارية الجبل ، وهو على المنبر ، ومثل هذا أكثر من أن يحصى ، وقول أبى بكر رضى الله عنه لعائشة رضى الله عنها : إنى كنت نحلتك جدار نخل بالعالية ، ولم تكونى حزته ، وإنما هو مال الوارث ، وإنما هو أخوك وأختاك ، فقالت له : يا أبت إنما لى أخت واحدة ، فقال : إنى ألقى فى روعى أن الذى فى بطن بنت خارجة[2] (هو) بنت ، قالت : فولدت ابنة ، أفليس قد حكم بما ألقى فى روعه ، فقال : إنما هما أختاك ، فأثبت

---

١ — ص ٣٩٦ .

٢ — فى النسخة المطبوعة : بنت حارثة ، والتصحيح من « جمهرة أنساب العرب » لابن حزم بتحقيق عبد السلام هارون ص ٣٦٤ .

بالقول أن الذى فى بطنها من ولده ، وأنها بنت ؟ أفليس هذا غيباً قد اطلع عليه من طريق الحديث أو من طريق الإلهام ؟ » .

كل هذا الذى ذكرناه من أمر الرؤيا والفراسة والإلهام مما هو من عمل النفوس والأرواح تناله أولياء الإنابة والهداية ، فاذا ارتقينا إلى مرتبة أعلى من عمل القلوب ، وهى مرتبة الحديث ، وجدنا الذين ينالونه قلة من الأولياء ، هم أولياء الجباية ، الذين جذب الله قلوبهم إليه على طريق الأنبياء ، فحرسهم بالحق ، وغذاهم بالرحمة ، وأيدهم بالسكينة ، وأطلعهم ملكاً ملكاً ، وقطع لهم من كل ملك حظاً ، فأوصلهم إلى نجواه ومجالسه القدسية ، وأمات نفوسهم عن جميع الشهوات دنيا وأخرى ، حتى كشف لهم الغطاء ، وقدمهم إلى الفخر وهو معرض المحدثين ، ولقد يكون من الأفضل هنا أن نقرن فى كلامنا بين النبوة والحديث ، حتى ندرك مدى الصلة بينهما بادئ ذى بدء ، وحتى لا نضطر — إذا لم نفعل ذلك — إلى إعادة شىء مما نذكره فى شأن الحديث ، ولأن المحدث كما سبق أن بيناه قد جذب على طريق الأنبياء ، فبينهما تشابه فى الطريق أو فى بدايات الطريق . والحكيم يصف النبوة بأنها « هى العلم بالله عز وجل على كشف الغطاء ، وعلى اطلاع أسرار الغيب ، و(هى) بصر نافذ فى الأشياء المستورة بنور الله تعالى التام »[1] ومثل هذه الأوصاف يمكن أن يستخرج من كلامه فى وصف الولاية ، التى هى ولاية الجباية ، ولعله لو عمد إلى ذلك ما اختلف عن ذلك شيئاً ، ولذلك توجه إليه السؤال عن الفرق بين النبوة والولاية ، والمقصود من الولاية هنا ، ما هو من شأنها من الحديث ، فبين أن النبوة كلام من الله يمضى فى حراسة الوحى ، يصحبه الروح ، إلى النبى ، فيؤدى الوحى ما كلف بأدائه ، ثم يختم بالروح ، وبذلك يقبله النبى ، والحديث من الله يأتى على لسان الحق وفى حراسته مصحوباً بالسكينة ، فإذا ورد على قلب الولى تلقته السكينة التى فى قلبه فقبله .

وقبل أن نوضح المقصود بهذا الفرق نحب أن نشير إلى أن الحكيم يذكر هذه

---

١ — ختم الأولياء ص ٣٤٢ وانظر أيضاً ص ٣٧٢ ، وقارن أيضاً وصف الغزالى لها فى منقذه تحت عنوان « حقيقة النبوة » ص ٦٨ .

الأسماء وهو يعنى حقائق ذات واقع خارجى تقوم كل منها بأداء عمل خاص بها ، لا مجرد معان واعتبارات ذهنية تلاحظ عند ذكر هذه المسائل فالحق — كما سبق أن ذكرنا — هو الله تعالى من حيث وصفه بصفته العليا « الحق » ، وينبغى أن تفسر باقى هذه الأسماء بنفس الطريقة ، ولقد فعل هو ذلك بالنسبة للسكينة ، وفسرها بأنها مقدار من الله يزيد وينقص ، ويلتوى ويمتد ، وتسكن القلب عن الشك والريب ، يقول[1] : « وإنما سميت « السكينة » سكينة ، لأنها تسكن القلب عن الريب والحرارة إذا ورد الحق بالحديث عن الله تعالى ، وكذلك الروح يعمل عمله فى القلب إذا ورد الوحى عن الله تعالى ، ألا ترى أن بنى إسرائيل لما أعطوا السكينة ، ووجدوا ثقلها ، وعلموا أنهم يعجزون عن احتمالها على القلوب سألوا الله تعالى أن يجعلها لهم فى التابوت ، فكانت تنطق من التابوت ، وتسكن القلوب بنطقها ، فيعملون على ذلك ، ولما أمر الله إبراهيم عليه السلام ببناء البيت قرن به السكينة حتى أتى البقعة فالتوت السكينة حتى صارت بمقدار البيت ، ثم نادت أن ابن على مقدار ظلى ، فالسكينة مقدار من الله يلتوى وينتقص ويمتد بمقدار ما يريد الله ، فهى حارس ما يورده الوحى ويورده الحق ، وقائل ومسكن » .

على أن شرح هذه الأشياء وتفسيرها ليس سهلا ، وليس هو من غرضنا ، إذ أن الحكيم نفسه يضن ببيانها ، ويعتبرها من أسرار الأولياء المقربين ، وعند ما « قال له القائل : قد عرفت أنه مذكور كله فى التنزيل ، وإنما ابتغيت معرفة نفس هذه الأشياء لا الأسماء ، قال : هيهات ! ؛ أنت تحتاج إلى الصبر عن معرفة هذا ، حتى إذا رقى بك طريق الإرادة إلى محل القربة ، فقربت هناك فسل حينئذ عن هذه الأشياء ، فان أولئك (أهل القربة) بحاجة إلى معرفة هذا ، وهم على مكانتهم فى مراتب القربة هناك ، تشخص أبصارهم إلى من يعرف هذا عند سادات الأولياء المحدثين[2] » .

---

١ — ختم الأولياء ص ٣٥٠ .

١ — المصدر السابق ص ٣٤٨ .

ومع ذلك فقد شرح معنى الوحى فى أحد كتبه بعد تردد كثير ، ووصايا بحفظه لأهله وحدهم دون غيرهم فقال : « وإنى أحتسب بهذه الكلمة عليك رجاء المغفرة ، وأن يكون ذلك عندك أمانة محفوظة تؤديها إلى خلف صدق لئلا يدرس العلم ، فذلك الشىء الذى ذكرت أنه إنما سمى وحياً لسرعة مجيئه هو : الحياة والرأفة ، حشو تلك الحياة والرأفة كلام الله ، وغلبة الحياة وقوة الرأفة فقد اكتنفاه ، فالكلام كأنه بين لوحين ، بين غلبة الحياة وكثافة الرأفة ، فأذا نزل فى صدر رسول الله صلى الله عليه وسلم قوى القلب بتلك الحياة على احتمال كلام الله ، وقويت النفس واستمرت لكثافة الرأفة ، فلا تنفر ولا تضعف حتى يلج الكلام رويداً رويداً فى القلب . ويتمكن ، فكان يعرق رسول الله صلى الله عليه وسلم فى اليوم الشاتى لثقل كلام الله ، فلسبب هذا كله إلى سرعة المجىء لغلبة الحياة وقوتها ، فقيل : وحى[1] » ، وقد نستطيع أن نلاحظ هنا أنه رد لفظ : وحى ، إلى لفظ : حياة ، وجعله من مادتها ، وكأنه قلب لها بتقـــديم حرف من حروفها ، فالوحى قلب للفظ الحياة ، ويحمل نفس المعنى ، وهو على ذلك لم يتعد أن يكون فعلا أو أثراً لصفة من صفات الله العليا . ويمكن أن نقول بناء على ذلك أن كل هذه الأسماء تعود فى مآلها إلى الله تعالى باعتبار صفة من صفاته أو فعل من أفعاله .

ولعلنا نكون الآن قد حصلنا — أيضاً — صورة واضحة عن الوحى وكيف يقبـــله النبى .

والحديث لا يختلف فى صورته عن مثل ذلك ، ويمكن فهمه أكثر إذا تذكرنا أن العبد ينال فى الرؤيا قسطاً من الكشف عند عروج روحه للسجود تحت العرش ، بسبب تخلصه من أشغال النفس وشهواتها ، فإذا تصورنا عبداً تخلص قلبه كلية من هذه الأشغال فى النوم واليقظة ، وأصبح يسعى إلى الله فى مجالس القربة والمناجاة ، لم يصعب علينا أن نتصور أنه ينال بالإضافة إلى ذلك قسطاً أكثر من الكشف ، بأن

---

١ — تحصيل نظائر القرآن ص ٧٧ب — ٧٨أ وانظر وصفه للروح فى الأصل الثامن والخمسين من كتابه نوادر الأصول ص ٦١

يكون في اليقظة ، وأن تكون صورة الكشف أوضح وأتم لأنها بالقلب لا بالنفس ولا بالروح ، والقلب أشرف وأكرم ، فهو خزانة الله وموضع كنوزه ، فإن أضفنا إلى ذلك أن هذا الكشف يكون مقروناً بحراسة الحق ، مؤيداً بصحبة السكينة ، لم يبق مانع يمنع أن يكون هذا الكشف فى صورة الحديث بدلا من صورة الفراسة أو الإلهام التى ينالها من دونه من الأولياء ، بل يكون الحديث أوثق وأتم قبولا ، «فتأتى البشرى على قابه فى اليقظة ، فان القلب خزانة الله ، وروحه يسرى إلى الله تعالى فى منامه ، فيسجد له تحت العرش ، وقلبه يسير إليه فوق العرش فى الحجب فيلاحظ المجالس ، ويناجى ويبشر ، وفيه إلهامه وفراسته وسكينته ، وهو أثبت وأوكد . . . . . . والقلب الذى قد نال مجالس الحديث قد ماتت نفسه ، وهو فى قبضته أحصن وأوكد حراسة من الروح فى منامه »[1] .

وإذا اتفقت الصورة بين الوحى والحديث فان اختلاف الأسماء قد لا يعنى الكثير ، وبذلك يزول الفرق بين النبوة والولاية .

ولكن الحكيم يوضح فى جلاء أن اختلاف الأسماء يعنى الكثير ، وأنه ليس مجرد اختلاف فى الاعتبارات لا يستتبع اختلافاً فى الواقع ، بل هو اختلاف يضع فروقاً حقيقية بين النبوة والولاية تترتب عليها آثارها .

فهناك فارق حقيقى بين الكلام — الذى يأتى به الوحى — وبين الحديث — الذى يأتى به الحق — لأن الأول كلام واضح يحمله الوحى من الله مباشرة ، لا باعتبار صفة من صفات الله ، مؤيداً بروح من الله ، فيقضى الوحى ، ويختم بالروح ، فلا يكون عرضة للتغيير ، أو الزيادة والنقص ، أوعرضة للشك فى الجملة ، ولهذا يجب تصديقه والإيمان به ، ومن رده فقد رد كلام الله تعالى مباشرة ، ورد وحيه وروحه ، ومن رد كلام الله تعالى فقد كفر ، أما الحديث فهو ما ظهر من علمه فوصل إلى النفس والقلب كالسر ، فلم يبلغ أن يكون كلاماً واضحاً صريحاً ، وهو كذلك يرد على لسان الحق ، من محبة الله لعبده ، فلا يتلقاه الحق من الله

---

١ — ختم الأولياء ٣٧٣ .

مباشرة ، بل باعتبار صفة من صفاته العليا ، فيمضى إلى قلبه مؤيداً بالسكينة دون أن يختم عليه بالروح — فمن رده لم يرد كلام الله مباشرة ، ولم يرد وحيه ولا روحه ، ولم يرد شيئاً مختوماً عليه ، فلا يكفر ، ولكنه يخيب ويخذل ، لأنه رد على الحق ما جاءت به محبة الله من هذا الحديث .

ويشرح الحكيم ذلك بقوله[١] : «الفرق بين النبوة والولاية أن النبوة كلام ينفصل من الله وحياً ، معه روح من الله ، فيقضى الوحى ، ويختم بالروح ، فيه قبوله ، فهذا الذى يلزم تصديقه ، ومن رده فقد كفر ، لأنه رد كلام الله تعالى ، والولاية لمن ولى الله حديثه على طريق أخرى ، فأوصله إليه ، فله الحديث ، وينفصل ذلك الحديث من الله عز وجل على لسان الحق ، معه السكينة ، تتلقاه السكينة التى فى قلب المحدث ، فيقبله ويسكن إليه .

«قال قائل : وما الحديث من الكلام ، وما الفرق بينهما ؟ .

«قال : الحديث ما ظهر من علمه الذى برز فى وقت المشيئة ، فذلك حديث النفس كالسر ، وإنما يقع ذلك الحديث من محبة الله تعالى لهذا العبد فيمضى مع الحق إلى قلبه ، فيقبله القلب بالسكينة ، فمن رد هذا لم يكفر ، بل يخيب ، ويصير وبالا عليه ، ويبهت قلبه ، لأن هذا رد على الحق ما جاءت به محبة الله من علم الله فى نفسه ، فأودعه الحق ، وجعله مؤيداً لهذا القلب ، والأول رد على الله كلامه ووحيه وروحه » .

ولقد جرينا فيما سبق على النظر فى هذه الأمور من ناحية الفروق ، لوضع الحدود ، وزيادة الوضوح ، وعدم اللبس والخلط بين مختلف المقامات ، ويجدر بنا الآن أن ننظر إليها من ناحية أخرى هى ناحية الصلة التى تربط بينها ، وتنسقها كأجزاء فى حلقة واحدة ، أو كحلقات فى سلسلة متكاملة ، ذلك لأن الوحى هو قمة ما يمكن أن يحظى به الإنسان من صلتـــه بربه ، ولا يكون ذلك إلا للأنبياء ، والحديث أدنى منه رتبة ، وينأله من دونهم من خاصة الخواص من أولياء

١ — المصدر السابق ص ٣٤٦ — ٣٤٧ .

الجباية ، ثم الفراسة والإلهام والنجوى والصديقية ، وينالها خاصة الأولياء من أهل الهداية ، ثم من دون ألوان من أنوار العطاء ينالها عامة الأولياء :

وتتضح هذه الصلة أكثر فأكثر إذا عرفنا أن الفراسة والإلهام والنجوى جزء من أجزاء الحديث ، يقول الحكيم بعد روايته لحديث « اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله » : « فإذا كانت الفراسة مما يتقى — وهى جزء من أجزاء الحديث — فكيف الحديث[١] ؛ ؛ » ولذلك يطلق على كل منها اسم الحديث ، وكذلك الحديث جزء من أجزاء النبوة ، وقد سبق أن ذكرنا أن الرؤيا جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة ، فالحديث أحرى أن يكون جزءاً أكبر من أجزاء النبوة ، يقول الحكيم : « ولما صفت عقول المحدثين ، وطهرت قلوبهم ، وتنزهت من الآفات والشهوات والعلائق ، كلموا على القلوب ، فإذا كان الكلام على الأرواح فى المنام جزءاً من ستة وأربعين جزءاً من النبوة ، كان الكلام على القلوب فى اليقظة أكثر من ثلث النبوة ، على قدر قربها من ربها فى تلك المجالس[٢] » « فالمحدثون لهم منازل ، فنهم من أعطى ثلث النبوة ، ومنهم من أعطى نصفها ، ومنهم من له الزيادة[٣] » ولذلك يسمى الحديث أحياناً باسم الوحى ، وبالجملة ، يطلق لفظ الوحى على ذلك كله ، كما يطلق لفظ الحديث أيضاً على ذلك كله ، « فالوحى الذى ضمنه كلامه هو الرسالة ، والوحى الذى ضمنه النبوة هو النبوة ، والوحى الذى ضمنه علمه هو الحديث ، والوحى الذى ضمنه الحكمة هو الإلهام[٤] » « والمحدث على

١ — المصدر السابق ص ٣٥٦ :
٢ — نوادر الأصول ص ١١٨ — ١١٩ :
٣ — ختم الأولياء ص ٣٤٧ .
٤ — تحصيل نظائر القرآن ص٧٧ب . وقارن بين ذلك ، وبين ماذكره حسن جلبي فى حاشيته على كتاب المواقف للإيجى عن أنواع الوحى بقوله : لأنا نقول المفهوم مما ورد فى حق آدم عليه السـلام من الآيات هو إسماع الكلام المنظوم فى اليقظة ، وهو المسمى بالوحى الظاهر ، والوحى المتلو ، ولم يثبت ذلك لغير النبى بل ربما جعل ذلك من خواص الرسول ، وأما إلقاء المعنى فى الروع فى اليقظة أو إسماع الكلام فى المنام ، ويقال له الوحى والإيحاء لغة وهو المراد بما ورد فى حق أم موسى عليه السلام على ما صرح به فى كتب التفسير ، فغير مختص به قطعاً (أى غير مختص بالنبى) ، المواقف جـ ٧ ص ٤٩٥ :

ثلاثة أنواع : محدث بالوحى ، وهو الذى يخفق على القلوب بالروح ، ومحدث فى المنام ، أمره على الأرواح إذا خرجت الأرواح من الأجساد كلموا ، ومحدث فى اليقظة على القلب بالسكينة فيعقلوه ويعلموه[١] » :

وهذه النصوص تلفت نظرنا إلى فارق آخر بين نوعين من أنواع الوحى ، أو بالأحرى إلى حلقة من حلقات هذه السلسلة القدسية ، تلك هى الرسالة والرسول ، ونحن لم نهمل ذكرها فيما مضى عفواً ، ولكن اكتفاء بذكر النبى ، إذ أن الفارق بينهما ليس فى صورة الوحى ولا فى طبيعته ، فكلاهما يهبط عليه الوحى بكلام الله مؤيداً بالروح ، فيختم عليه ، ويكون به قبوله ، ولكن الفرق فى مضمون هذا الكلام ، وفى التكليف الذى يكلف به كل منهما ، فالرسول يتأتى شريعة ، ويكلف بإبلاغها إلى قومه ، وبدعوتهم إليها ، وهو لذلك سمى رسولا ، فاسم الرسول ، وعنوان الرسالة ، لم يكن من جهة صورة الوحى وطبيعته ، بل من جهة مضمونه وما فيه من تكليف ، وإلا فاسم النبى وعنوان النبوة قائم بالنسبة له باعتبار هذا الوحى ، فالرسول « هو الذى يتنبأ ويرسل إلى قوم يخبرهم ويؤدى الرسالة ، والنبى هو الذى يتنبأ ولا يرسل إلى أحد ، فاذا سئل أخبرهم ، وهو فى خلال ذلك يدعو الخلق إلى الله تعالى ويعظهم ويبين لهم السبيل فى شريعة الرسول[٢] »

فالنبى حلقة وصل بين المحدث والرسول ، أو حلقة وسطى بينهما ، لأنه يشترك مع المحدث فيما يختلف فيه عن الرسول ، ويشترك مع الرسول فيما يختلف فيه عن المحدث ، فهو يشترك مع الرسول فى تلقى الوحى ، من حيث يختلف فى ذلك عن المحدث ، ويشترك مع المحدث فى أنه ليس صاحب رسالة ، من حيث يختلف فى ذلك عن الرسول ، « فالرسول له شريعة قد أتى بها عن الله تعالى ، ويدعو القوم إلى تلك الشريعة ، والنبى هو الذى لم يرسل (إلى الخلق) ، وهو يتبع شريعة ذلك الرسول ، ويدعو الخلق إلى تلك الشريعة التى أتى بها الرسول ، ويدلهم عليها ،

١ — نوادر الأصول ص ١١٨ .
٢ — ختم الأولياء ص ٣٥٢ .

وكذلك المحدث يدعو إلى الله عز وجل على سبيل تلك الشريعة ويدلهم عليها »[١] .

ولذلك كان مجرى الجميع واحداً ، وكانت منزلة المحدث أعلى وأسمى من أن يستهان بها ، كما أن شأن الحديث أكبر وأعظم من أن يستخف به ، ويستدل الحكيم على ذلك بقراءة ابن عباس لقوله تعالى « وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ، ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ » (الحج ٥٢) يقول : « فكان ابن عباس رضى الله عنهما يقرؤها « ولا محدث » ويخبر أن ذلك كان مما يتلى ثم ترك ، حدثنا بذلك الجارود ، حدثنا سفيان بن عيينة عن عمر بن دينار عن ابن عباس رضى الله عنهما ، . . وكان قرن الرسالة والنبوة والحديث فى طلق واحد على قراءة ابن عباس ، فصيرهم من المرسلين[٢] » وهو يعنى بأنه صيرهم من المرسلين أنه أرسلهم إرسالا مطلقاً لا بشريعة خاصة « فكل من ولى الله أمره ، واصطنعه ، واتخذه ، فهو مرسل إلى الدنيا ومبعوث[٣] » فالمحدث مرسل بهذا الاعتبار، ولكن الفروق قائمة كما بيناها بين المحدث والنبى والرسول ، وكلهم على شريعة الرسول ، وقد أخذ الله على كل منهم ميثاقه بمقتضى ما أوتى ، من الرسالة أو النبوة أو الولاية « فهذا الرسول والنبى والمحدث قد قرن ابن عباس ، رضى الله عنهما ، فى تلاوة التنزيل ، ذكرهم فى طلق واحد بأنهم مرسلون من عند الله تعالى ، وقد أخذ الله ميثاق كل واحد منهم على حدته ، ميثاق الرسول برسالته ، وميثاق النبى بنبوته ، وميثاق المحدث بولايته ، وهم كلهم يدعون إلى الله تعالى ، إلا أن الرسول يقتضى أداء الرسالة بالشريعة ، والنبى يقتضى الخبر عن الله ، ومن ردهما فقد كفر ، والمحدث حديثه له تأييد وزيادة بينة فى شريعة الرسول ، فان أنفقه على عباد الله كان له به إلى الله تعالى وسيلة ورحمة ، ومن رده خاب عن بركته ونوره ، لأنه أمر رشيد يدعو إلى الله تعالى ويدل عليه »[٤] .

---

١ — المصدر السابق ص ٣٥٢ — ٣٥٣ .

٢ — نفس المصدر ص ٣٥١ وانظر رواية أبى بكر السجستانى لهذه القراءة عن ابن عباس ص ٧٥ من كتاب المصاحف .

٣ — ختم الأولياء ص ٣٥٢ .

٤ — المصدر السابق ص ٣٥٣ .

ولقد اتضح الآن أن السلسلة قائمة محكمة ، وأن حلقاتها متصلة باعتبار ، ومنفصلة باعتبار آخر .

فهى متصلة تسلم كل حلقة منها إلى ما يليها ، وينتقل الناظر فيها انتقالا متناسقاً مطرداً من الأدنى إلى الأعلى ، فتبدأ السلسلة بأولياء حق الله ، حيث ينالون أنوار العطاء ، ثم تنتقل إلى مرتبة أعلى هى مرتبة الصديقين حيث ينالون منازل القربة ، ويحلون مجالس النجوى ، وينظرون بنور الفراسة والإلهام ، ثم تنتقل إلى مرتبة أعلى ، هى مرتبة المجذوبين أهل الحباية ، حيث ينالون مع ذلك كله مجالس الحديث ، ثم تنتقل إلى مرتبة أعلى هى مرتبة الأنبياء حيث ينالون مع ذلك كله الوحى والنبوة ، وتنتهى فى آخر السلسلة بمرتبة المرسلين الذين ينالون ذلك كله ، وينالون الرسالة معه :

وهى منفصلة لأن هذا التدرج الذى ذكرناه لا يعنى أن من يبدأ هذه السلسلة يمكن له أن يتدرج إلى نهايتها تلقائياً ، وأن باب كل درجة مفتوح لمن هو فى دونها ، فذلك يتعارض مع طبيعتها ، لأن الوصول إلى أى مرتبة منها معلق بفيض الرحمة الإلهية ، وبمحض المشيئة الربانية ، وليس يلزم لمن يصل إلى القمة أن يمر بكافة هذه المراتب ، ولكن يلزم أن ينال كل ما فيها من الاختصاصات والمواهب ، وقد رأينا ولى الحباية مثلا يجذب إلى محل القربة ، ويؤخذ فيه بنفس المنهاج الذى يؤخذ به ولى الهداية ، ولكن على طريق آخر مختلف هو طريق الجذب ، ثم للنبى — على ذلك — طريق النبوة ، وللرسول طريق الرسالة .

ولقد أجمل الترمذى هذا المعنى بقوله « فالمحدث له الحديث والفراسة والإلهام والصديقية ، والنبى له ذلك كله والتنبؤ ، والرسول له ذلك كله والرسالة ، ومن دونهم من الأولياء لهم الفراسة والإلهام والصديقية(١) » ، وفى قوله « والمحدث (الذى) ينظر بنور الله له ثلاث خصال : الفراسة والإلهام والحديث ، وأعلى خصاله الحديث ، يرد على قلبه طرياً عن الله من طريق الحق ، محروساً بروح الله ، لا من طريق الوحى » .

---

١ — المصدر السابق ص ٣٥٧ — ٣٥٨ وانظر أيضاً أدب النفس ص ١١١—١١٢ .

« وإن لله تعالى على القلوب طرقا متفاوتة ، بعضها فوق بعض ، حتى تلتهى إلى أعلى طريقة ، ليستحق به صاحبه غدا الدرجة الوسيلة التى ليس بينها وبين الله أحد ، نرجو أن يكون ذلك محمدا ﷺ(١) »

على أن هذه العلاقة الواضحة القائمة بين الولاية والنبوة تسلمنا إلى قضية أخرى ، هى مدى الثقة بالحديث الذى يناله المحدث ، هل ننزع الثقة به ، فلا نعتمد عليه كلية ؟ أم نثق به ثقة مطلقة ؟ كتلك التى نستقبل بها كلام النبوة والوحى ؟ إن النبى يأتى إليه الوحى بكلام الله ويختم عليه بالروح ، فهو فى أعلى درجات الثقة ، لا يناله الشك ، ولا يحوم حوله الريب ، ولذلك يكفر من يرده ، بينما نجد أن أولياء الحق ، وأولياء الصدق لا تزال نفوسهم معهم ، وهم عرضة لخدعها ودواهيها ، فلا يأمنون لعمل ، ولا يركنون إلى عطاء ، وكم من مريد يستمع إلى حديث نفسه ، وهو يظن أنه من الله ، فيزل ويهوى من حيث لا يدرى ، فمن أى الطرفين يمكن أن نعتبر الحديث ؟ !

« إن أهل الطريق يناجون ، والمحدثون يحدثون ، والحديث من حيث أعلمتك (من الله على لسان الحق مع السكينة) ، والنجوى من العطاء ، ترمى إليه مقالات من بعد ، كأن قائلا يقول كذا ، ليس معه حراس النبيين ولا المحدثين : من الروح والسكينة وتولية الوحى ، فصاحبه منه فى ريب لا يأمن أن يخالطه العدو بشىء ، أو تمازجه النفس بخدعها ودواهيها ، وكم من مريد غلط ! استمع إلى نجواه فركن إليها ، وقد مازجته النفس بدواهيها ، فإذا هو ضحكة للشيطان ، تحدثه نفسه بشىء ، فيحسبه من الله ، فيركن إليها(٢) »

---

(١) كتاب الصلاة ص ٣٩ ، وكتاب علل العبادات ص ١٧٠ ا ، وكذلك فى نسخة كتاب العلل بدار الكتب المصرية ، ويلاحظ أن الحكيم يستعمل هذه الألفاظ ، الروح مع السكينة والوحى مع الحديث ، على التعادل ، باعتبار أن عمل كل منها متفق مع الآخر فى جلسه ، مختلف عنه فى الرتبة والقوة ؟

(٢) ختم الأولياء ص ٣٤٩

فالحديث — إذن — ليس كسائر أنواع الكشف يمكن أن يلتبس على المحدث ، ويمتزج بخدع النفس وأمانيها ، أو بحديث الشيطان وتزيينه ، لأنه يرد على قلبه فى حراسة الحق ، ومن شأن الحق أن يحول بين نفسه وقلبه ، ومن شأن الحق أن يحفظه من العدو ، فإذا ورد بالحديث على قلبه عملت السكينة عملها فسكنته ، وقطعت عنه الشك والريب ، كما أن النبوة محفوظة بالوحى ، فإذا أتى بها الوحى عن الله تعالى عمل الروح عمله فى القلب ، وإذا كان النبى لا يشك فيما يرد عليه من هذا السبيل بعمل الروح ، فكذلك المحدث لا يشك فيما يرد عليه بعمل السكينة ، وإلا « فأين الحق والسكينة ؟ وكما أن النبوة من الله ، فكذلك الحديث من الله على جهة ما ذكرت لك ، وكما أن النبوة محروسة بالوحى والروح ، فكذلك الحديث محروس بالحق والسكينة ، فالنبوة يأتى بها الوحى ، والروح قرينه ، والحديث يأتى به الحق ، والسكينة قرينه . . . . . . وإنما سميت (السكينة) سكينة لأنهـا تسكن القلب عن الريب والحرارة ، إذا ورد الحق بالحديث عن الله تعالى ، وكذلك الروح يعمل عمله فى القلب إذا ورد الوحى عن الله تعالى »[1] وعلى ذلك يلزم لنا أن نثق بالحديث ، كما لزم علينا أن نثق بالوحى .

ولعل فيما سبق شرحه وبيانه ما يكفى للرد على سؤال قد يتبادر هنا ، وهو : إذا كان الحديث بهذه المثابة فلماذا لا يكفر من يرده ، كما يكفر من يرد ما تجىء به النبوة ؟ وقد عالجناه فى محله بوضوح ، لكن السؤال الذى نريد أن نعالجه هنا هو : ماذا يكون الأمر إذا جاء الحديث بخلاف ما جاءت به الشريعة ؟ هل نترك الشريعة لهذا الحديث ؟ أم نسحب الثقة نهائيا من الحديث ؟

أما ترك الشريعة من أجل الحديث فهو تناقض يهدم الأساس الذى يقوم عليه اعتبار الثقة بالحديث ، لأننا إن وثقنا بالحديث وقبلناه فبناء على ما وردت به الشريعة وأيدته النبوة ، وعلى ثقتنا بها ، فإذا رفضنا الشريعة فقد هدمنا ثقتنا بها ، وهدمنا — بالتالى — الأساس الذى نستند إليه فى ثقتنا بالحديث ، وبهذا نكون قد رفضنا

---

(١) المصدر السابق ٣٤٩ — ٣٥٠

الحديث من باب أولى ؛ ويترتب على قبول الحديث والثقة به رفض الحديث وسحب الثقة منه ، وهو تناقض صريح ؟.

وسحب الثقة منه نهائيا غير مقبول — كما بيناه — ولأنه يجرى فى صحته مجرى الوحى ، من حيث حراسته وحفظه ، فإذا رفضناه فقد هدمنا الثقة بوسائل حراسته ، ويتعدى الأمر إلى النبوة نفسها ، فلا نطمئن إليها ولا إلى وسائل حراستها ؛ ويترتب على ذلك فساد كثير من الأحكام المسلمة ، كالحكم بالكفر على من ردها ؛ وليس هنالك من حل لهذا الاشكال إلا أن يكون السؤال فى نفسه فاسدا ، بمعنى أن ما كان حديثا لا يخالف الشريعة ، وأن ما ادعى له أنه يخالف الشريعة لا يجوز أن يكون حديثا ، بل هو شىء آخر ، غير حديث المحدثين من الأولياء ، إنه وسواس ، فالمحدث « يدعو إلى الله عز وجل على سبيل تلك الشريعة ، ويدلهم عليها ، وما يرد عليه على لسان الحق عند (لعلها : عن) الله تعالى ، هو بشرى وتأييد وموعظة ؛ ليست بناسخة لشىء من الشريعة ، بل هى موافقة لها ، فما خالفها فهو : وسواس[1] » .

ومع هذه النظرة الحازمة التى يوضح بها الترمذى شأن الحديث فإنه لا يرى مانعا أن ينال العدو من المحدث نيلا ما ، ويرى أن المحدث لا يترك على ذلك ، بل يتداركه الحق ، وتتداركه السكينة ، فتزيلان عن قلبه ما يلقى الشيطان ، ولا يؤدى ذلك أبدا إلى تشكك الولى — بعد ذلك — فيما يرد عليه من الحديث ، لأن العامل الذى أزال عنه عبث الشيطان هو الذى يطمئنه ، ويقوى ثقته ، وهو يرى أن ذلك ليس عجيبا ولا مستغربا ، فإنه قد وقع للأنبياء مثله ، فهل فقدوا ثقتهم فى الوحى بسبب ذلك ؟ كلا ! بل إن تدارك الله لهم بمحو ما ألقى الشيطان زاد من طمأنينتهم لما كان يرده الوحى عليهم ، ومثل ذلك بعينه هو ما يحدث للمحدثين .

والحكيم يستند فى كلامه ذلك إلى قوله تعالى « وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّىٰ أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنسَخُ اللَّهُ

---

(١) المصدر السابق ٣٥٢ — ٣٥٣ .

مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللهُ آيَاتِهِ وَاللهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ» (الحج ٥٢) «قال له قائل : أفليس للعدو هنا سبيل؟ قال : سبيله هنا كسبيله فى الوحى ، أليس الله قد ابتلى الرسل بذلك ، فهل ترك الله ذلك الأمر فى لبس؟ أليس قد نسخ ما ألقى الشيطان فأحكم آياته؟ وإنما كان ذلك مرة واحدة ، وقال عز وجل فى تنزيله «وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ(١)»

ولقد جرى الحكيم فى تفسير هذه الآية الكريمة على رأى من قال إنه قد جرى على لسانه ﷺ فى كلام الله ما ليس منه دون أن يدرك ذلك فى وقته ، وعلل ذلك بأمنية النفس ، حيث إن مجرد التفاته إلى ورود هذه الخاطرة النفسية على قلبه تفتق فى بابه المغلق فتقا ينفذ منه العدو بكلمة ، ثم يرتق الباب كما كان ، وتمر الكلمة فى كلام الله دون أن يلتبه لها ، لأن أمنية نفسه تسترها وتغطيها ، فلا يظهر عوارها(٢) ، وقد عبر عن ذلك بقوله : «وإنما وجد الشيطان سبيلا إلى قلبه حتى أدرج وسوسة فى الوحى بأمنية النفس ، فأمنية النفس خطرات ، فإذا ابتلى بخطرة واحدة ، وجد العدو سبيلا إلى قلبه بتلك الواحدة ، لأن الخطرة إذا التفت صاحبها إليها فقد فتق الباب المغلق ، فرمى العدو كلمة فى ذلك الفتق ، فمرت الكلمة وصار الباب رتقا كما كان ، وجرت الكلمة مندرجة فى كلام الله ، فى غطاء الأمنية ، مخفية مستورة عن القلب ، حتى إذا انتبه القلب لما فيه ، وأخذه

---

(١) ختم الأولياء ص ٣٥٠ — ٣٥١ .

(٢) انظر فى ذلك تفسير الفخر الرازى وتحقيقه القيم عنها ص ١٦٤ — ١٦٩ ج ٦ وإن يكن الحكيم لم يقبل الاعتراض الوارد على ذلك بأن وقوعه مرة يفتح باب الاحتمال لوقوعه أكثر من مرة ، فتزول الثقة بالوحى ، وانظر أيضا تفسير ابن كثير ص ٢٢٩ — ٢٣٠ ج ٣ ثم قارن ما رواه شاه ولى الدهلوى فى كتابه «الحجة البالغة» ص ١٥٣ — ١٥٤ ج ٢ .

من الأهوال والفزع ما لا يحاط به وصفا عزاه الله بعظم المصيبة التي حلت به[1] » ، فهل كان ذلك سببا في أن يتهم الرسول ﷺ نفسه أو قلبه ، وأن تتزعزع ثقته فيما يأتي به الوحي إليه بعد ذلك ؟ « وهل كان ذلك إلا مرة واحدة ؟ أفليس قد قبل (النبي ﷺ) من الوحي ما جاء بعد ذلك ؟ وهل اتهم نفسه وقلبه فيما كان بعد ذلك ؟ بل قال : إنه قد تبين من أمري ما تبين ، فكيف لي بأن لا أصدق ما يرد على قلبي بعد هذا ؟ فهل وقع في ريب مما جاء به الوحي بعد ذلك بأثر عمل الروح على قلبه حتى يصدر الوحي مقبولا[2] » ثم يعلق على ذلك بأن شأن المحدث إنما هو على هذا الغرار ، وأنه لذلك لا تزول ثقته بما يرد عليه من الحديث ، فيقول « وكذلك المحدث ، إن حل به مثل هذا لم يتركه الله حتى يتداركه فينفسخ عن قلبه ما اندرج في حديثه عن رمى الشيطان حتى يطمئن — بعد ذلك — إلى ما يرد — بعد ذلك — من الحديث ، (وإلا) فأين عمل السكينة ؟ وأين حراسة الحق وأداؤه عن الله عز وجل ؟ » .

ونحن — وإن بدا هذا الكلام محكما متناسقا — لا نستطيع أن نقبله كما هو دون تفتيش وتمحيص ، فإن التسليم بوقوع ذلك للنبي ولو مرة واحدة يفتح الباب على مصراعيه بجواز وقوعه أكثر من مرة ، وإذا جاز وقوعه مرات متعددة لم يعد هناك ما يدعو إلى الثقة فيه ، أو الاطمئنان إليه ، وبالتالي لا يصح توجيه اللوم إلى من رده ورفضه ، لأنه — عندئذ — يكون مستندا على شبهة قوية ، وعلى احتمال قائم أن ما يدعى إلى الإيمان به غير صحيح ، وأنه ليس من كلام الله ، بل هو من كلام العدو ، والدعوى بأن الوحي يحرسه ، والروح تؤيده ، وتحتم عليه فيمتنع بقاء ما يلقي الشيطان ويزول لا تزيد عن أنها تنقل المشكلة من محلها الأصلي — وهو النبوة — إلى محل آخر هو الوحي ، إذ يمكن أن يقال : إذا صح وقوع ذلك ولو مرة واحدة مع وجود حراسة الوحي وتأييد الروح جاز أن يقع أكثر من مرة

---

(١) ختم الأولياء ص ٣٥٤ — ٣٥٥ .

(٢) ختم الأولياء ص ٣٥٥ — ٣٥٦ .

مع وجود هذه الحراسة وهذا التأييد ، بل جاز أن يقع فى عملية التصحيح نفسها ، وهذه عقدة لا مفر منها ، ووجود هذا الاحتمال — ولو كان ضئيلا — كاف وحده فى هدم الثقة المنوطة به ، وهدم ما يترتب عليها من وجود الإيمان .

وأما الدعوى الأخرى بأن النبى لم يتردد ، ولم يشك ، ولم يرتب ، ولم يتهم نفسه ولا قلبه بعد ذلك ، فهى دعوى ، إن صحت فى شأن النبى باعتبار حراسته بالوحى ، وتأييده بالروح ، فإنها لا تصح فى شأن أتباعه ، أو فى شأن الذين يتوجه إليهم بدعوته ، لأن حراسته بالوحى وتأييده بالروح شىء يخصه وحده ، ولا يدرك منها أتباعه ولا قومه شيئا ، فإذا وجد هو فيها ما يزيل قلقه ، ويقوى ثقته ، فماذا يزيل الريب والشك عن قومه ؟ بعد أن وقع هذا الأمر أمامهم ، وليس لديهم مثل ما لديه من هذه الأشياء التى تخصه من بينهم ؟

فإذا عدنا بالمشكلة إلى أصلها ، وهو الحديث والمحدث ، لم نجد داعيا أبدا يجعلنا نلتمس له قياسا على النبوة والنبى ، لأن أمر النبوة مبنى على الصيانة ، والبراءة التامة من كل شبهة أو احتمال ، من حيث إننا نتشدد فى الأحكام التابعة لها ، ونرتب عليها أن الإيمان بها واجب ، وأن ردها كفر ، أما الحديث والمحدث فلا يلزم أن نتشدد فى شأنه كل هذا التشدد ، لأننا لم نتشدد فى الأحكام المترتبة عليه ، كما تشددنا فى الأحكام المترتبة على النبوة ، ولذلك لا يكفر من رده أو أنكره ، بل إن المحدث نفسه ليس ملزما بما يرد عليه من حديث ، بدليل أنه لو ورد عليه ما يخالف الشريعة لأنكره ووجب عليه رده ورفضه ، والاستدلال بذلك على أنه ليس من باب الحديث .

فليست هنالك — إذن — ضرورة ملزمة تجعلنا نلتمس له قياسا فى النبوة والنبى ، وتجعلنا — بالتالى — من أجل أن يستقيم القياس نصدق مثل هذه القصص الموضوعة التى لا تعتمد على نقل صحيح ، ولا يقبلها عقل سليم[1] .

---

(١) ويرى الدكتور أحمد الغمراوى أن آيات سورة الحج الأربع لها أهمية خاصة فى تاريخ القرآن ، لأنها نزلت خارج مكة لا فى مكة نفسها ، بل بين مكة والمدينة ، =

وينبغى — إذن — أن يلتمس له ما يؤكد الثقة فيه ، بأن يستخرج منه هو نفسه أسباب هذه الثقة ، وما ذكره الترمذى بحراسة الحق ، وتأييد السكينة كاف فى ذلك ، دون الحاجة إلى قياس ، نعم هو غير ملزم لغير المحدث ، لأن هذه الأشياء تخصه دون غيره ، والحكيم نفسه لا يدعى أكثر من ذلك ، وما دامت الثقة فيه مطلوبة من المحدث فقط دون غيره من الناس فاختصاصه بحراسة الحق ، وتأييد السكينة ، كاف له فى تحصيل هذه الثقة واستقرار هذه الطمأنينة ، ثم تكون

= أى أثناء الهجرة ، وذلك يبطل تاريخيا حكاية الغرانيق التى استند أصحابها إلى هذه الآيات الأربع بالذات (٥٢ و ٥٣ و ٥٤ و ٥٥ من سورة الحج)

ويرى أن حكاية الغرانيق من اختلاق الزنادقة كما قال ابن إسحق صاحب السيرة ، فابن اسحق ينكر تلك الحكاية تاريخيا كل الإنكار ، وقد أبطلها الثقاة من أهل الحديث ، ومن بينهم جميع أصحاب الصحاح ، فزيفوا ما اتصل بها من الروايات ، وأثبتوا أنها كلها مرسلة أو منقطعة ، إلى حد أن أصحاب الصحاح لم يرو واحد منهم شيئا منها ، كذلك أبطلها أعيان النظار من علماء المسلمين بإقامة الدليل العقلى بعد الدليل على أن تلك الحكاية فرية مستحيلة الوقوع .

ثم قال : لكن لم أجد أحدا فى القديم أو الحديث انتبه إلى أن الآيات التى استند إليها مروجو تلك الحكاية — بسوء التأويل ، أو بقبول ما لم يثبت من الروايات — لم تنزل بمكة ، كما تقتضيه تلك الحكاية ، بل نزلت أثناء الهجرة بين مكة والمدينة ؛ ومعنى ذلك أنها نزلت بعد آيات سورة النجم — التى اختلقت فيها حكاية الغرانيق — بما لا يقل عن ثلاث سنين ، وذلك يذهب تاريخيا بأساس تلك الحكاية ، ويظهر بوضوح أنها من اختلاق الزنادقة كما قال ابن اسحق .

انظر مجلة نور الإسلام : العدد الأول من السنة الخامسة والعشرين (محرم ١٣٧٨ هـ — يولية ١٩٥٨)

هنالك شواهد أخرى تزرع الثقة نحوه فى قلوب من حوله ، مثل موافقته للشريعة ، وعدم مخالفته لها ، فمن اطمأن إليه بمقتضى هذه الشواهد فعسى أن يكون قد صادف وجه الحق ، ومن لم يطمئن إليه ، ولم تكفه هذه الشواهد ، فهو الذى يقول عنه الحكيم : إنه يخيب ويصير ذلك وبالا عليه ويبهت قلبه .

لذلك ، فنحن نرفض هذه القصة ، ونرفض ما ترتب عليها من قياس ، وما ترتب على هذا القياس من أحكام . نعم قد نقبل هذه الأحكام لسبب آخر غير هذا القياس مثل هذا الذى ذكرناه ، وإن يكن غير كاف فى وضع الحديث فى نفس المنزلة التى أراد الحكيم أن يضعها فيه ، من حيث مقارنته بالنبوة ، لكنه كاف فى وضعه فى حدود منزلته دون مبالغة أو مغالاة ، وهى المنزلة التى يعترف الحكيم الترمذى بها ، تلك هى حدود الشريعة ، فما وافق الشريعة قبلناه ، وما خالفها رفضناه ، وعرفنا أنه من إلقاء الشيطان ، فالحديث مقياس هو الشريعة ، ومثل ذلك لا يمكن أن يتم بشأن النبوة ، لأنها مقياس نفسها ، ومقياس غيرها ، وإذا فسد المقياس فبأى شىء نقيسه ! ؟ .

* * *

وإذ بلغنا هذا الموضع من نظرية الحكيم فى العلاقة بين الولاية والنبوة ، وإيضاح الأسس التى يمكن أن ينبنى عليها الاتصال بالملأ الأعلى ، وكيف تحصل أنواع من العلوم بطريق آخر غير طريق الحواس ، وهو طريق الكشف — وهى أسس متكاملة من استعداد نفسى فى جانب العبد ، وإرادة الهبة مطلقة — وإظهار التدرج تبعاً لذلك كله من أدنى درجات الكشف وهى الرؤيا إلى أعلى درجاته وهى الوحى ، لا بد بعد ذلك أن تبرز أمام أبصارنا نظرية تحمل وجوه شبه كثيرة تدفع الباحث دفعا لذكرها بجوار نظرية الحكيم ، حتى يتبين لنا مقدار هذا التشابه ، وتتضح أماكن الافتراق ، تلك هى نظرية النبوة لأبى نصر الفارابى ، الذى ولد عام ٢٥٩ هـ ، وتوفى بعد شيخنا بنحو عشرين عاماً على الأقل ، أى فى عام ٣٣٩ هـ ، وكان معاصراً له فى أكثر أعوام حياته تحصيلا وإنتاجاً .

[قد يدفعنا اشتراك هذين العلمين البارزين فى تاريخ الثقافة الإسلامية ، فى

التعرض لموضوع واحد ، إلى التساؤل عن السبب الجامع الذى حدا بهما إلى التطرق إلى هذه الناحية من البحث ، وذلك قبـــل أن نعرض إلى نواحى التشابه والاختلاف بينهما :

لقد تعرض الدكتور إبراهيم مدكور فى كتابه « فى الفلسفة الإسلامية : منهج وتطبيقه » إلى ذكر دوافع الفارابى التى دفعته لوضع نظريته ، فبين أن مشكلة الوحى قد أثيرت فى العالم العربى منذ بدأ النبى صلى الله عليه وسلم دعوته ، فأنكر كفار قريش أن يكلم بشر من السماء ، بيد أن معجزاته بهرتهم وأفحمتهم ، وتلقى المسلمون هذه المسألة بالقبول والتسليم دون أن يسألوا عن النبوة فى سرها وأساسها ، أو عن المعجزات فى عللها وأسبابها ، إلا أن هذا التسليم الهادئ لم يطل أمره ، إذ تسرب إليهم كثير من الشكوك والأوهام بفعل العناصر الأجنبية التى اختلطت بالمسلمين ، وجعلت تنفث فيهم كثيراً من سمومها انتقاما من الدين الجديد وحضارته الجديدة ، الذى سلبهم نفوذهم وسلطانهم ، وحطم عزتهم وأمجادهم ، وأشار بهذا الصدد إلى المزدكية والمانوية والسمنية وغيرهم ، وإلى الحركة العلمية فى مناقشتهم والرد عليهم : وأن من أراد أن يصيب مقتلا من الأديان السماوية عامة فإن أقرب شىء إليه أن يشكك فى إمكان الأساس الذى تعتمد عليه هـــذه الأديان وهو النبوة والوحى ، فإن منكرى النبوة ينقضون الدين من أساسه ، ويهدمون الحضارة الإسلامية كلها ، وقد برز فى هذه الناحية رجلان أصابا فى ذلك شهرة واسعة ، واستنفدا مجهوداً ضخما فى الرد عليهما ، أولهما : ابن الراوندى ، الذى لا يعرف بالدقة تاريخ مولده ولا تاريخ وفاته ، ويغلب على الظن أنه مات فى أخريات القرن الثالث ، وثانيهما ، أبو بكر محمد بن زكريا الرازى ، المتوفى عام ٣١٣ هـ ، وليس من غرضنا هنا ذكر أقوالها وطريقتهما فى الهجوم على الأديان من هذه الناحية ، فقد تكفل الباحث بما فيه الكفاية من ذلك فى بحثه ، ولكن ذلك يمهد الذهن لمعرفة هذا الجو المملوء بالحوار والمناقشة فى موضوع النبوة الخطير ، وهو الجو الذى نشأ فيه الفارابى : وكان لا بد له أن يقاسم فى المعركة بنصيب ، لا سيما وهو معاصر لابن الراوندى والرازى معا[1] :

---

(١) فى الفلسفة الإسلامية ص ٩٢ — ٨٠

ويرى الدكتور مدكور بالإضافة إلى ذلك أن الفارابى فيلسوف مسلم ، وليس شىء ألزم لفيلسوف مسلم من أن يحتفظ فى مذهبه بمكان للنبوة والوحى إذا شاء أن تقبل فلسفته وتقابل بالتسامح من جانب إخوانه المسلمين ، وأن الفارابى كان أول من ذهب إليها ، وفصل القول فيها ، وعرفت بعد ذلك نظرية النبوة مكانها لدى فلاسفة الإسلام[١] .

وإذا لم نجد بأسا من قبول هذه الدوافع بالنسبة للفارابى ، فإننا نشك كثيراً فى إمكان قبولها بالنسبة للحكيم ، فإن حديثه عن النبوة جزء لا يتجزأ من نظرته الصوفية بما فيها نظريته فى الولاية ، ولا يمكن أن تتم نظريته فى الولاية ما لم تقبل نظرية النبوة ، وارتباط النبوة بالولاية فى نظريته يلاحظ من طرفين : الأول أنها أساس ينبنى على قبوله قبول نظرية الولاية ، الثانى أن النبوة هى قمة المراتب فى الاتصال بالله ، فهى إذن من صميم مذهبه ، بمعنى أن نظريته فى الولاية مرتبطة بالنبوة بداية ونهاية ، بحيث يصبح حديثه عن الولاية غير ذى موضوع إذا لم يكن مرتبطا ومؤيداً بالحديث عن النبوة .

أما الفارابى فإن نظرية النبوة تبدو فى مذهبه كجزء ملحق كان يمكن أن يتم بدونه ، ولو صرفنا النظر عنه لم يتأثر مذهبه ، وتكون نظريته فى النبوة أشبه بنتيجة ثانوية لمقدماته فى ناحية الاتصال بالملأ الأعلى .

ويمكن تشبيه وضع كل منهما بمن يتسلق ربوة على قمتها نظرية النبوة ، أحدهما هابط والآخر صاعد ، فالحكيم يبدأ التدرج من أعلاه ، ولا يستقر ما لم يبلغ السفح ، فهو لا يستطيع أن يصل إلى هذا السفح ما لم يعبر القمة . أما الفارابى فيبدأ من السفح ، ويستطيع أن يستقر حيث يريد ، فإن أراد أن يعبر القمة عبرها إلى أعلاها ، وإن أراد أعرض عنها دون أن يبدو فى سيره انقطاع أو توقف ، لأن هذا هو منتهى ما أراد الوصول إليه . وهذا أيضاً من الفروق المهمة — كما سيأتى بيانه — بين كل منهما .

---

(١) المصدر السابق ص ٨١ — ٨٢ .

فالحكيم يعرض لهذه النظرية قصداً وبالذات ، تمهيداً لنظريته فى الولاية من ناحية ، وبلوغاً إلى نهاية هذه النظرية من ناحية أخرى ، فدافع الحكيم لبيان هذه النظرية وتأصيلها لم يكن ناشئاً من شىء خارج مذهبه وفلسفته الخاصة كما هو الشأن بالنسبة للفارابى . أما الفارابى فيعرض لها عَرَضاً كجزء مكمل لفلسفته ، قد يقصد به رد المنكرين وأصحاب الشبه ، أو قد يقصد به استمالة المسلمين لفلسفته ، لكنه لا يقصد أن يكون أساساً من أسس فلسفته أو عنصراً من عناصرها الرئيسية .

نعم ، نحن لا نغفل ما يكون لتيار الثقافة العام من تأثير فى مباحث رواد الفكر فى أى جيل ، فإنهم — لا شك — يتعرضون لمشاكل عصرهم — بقصد أو بغير قصد — لكن فرق بين من يتعرض لمشكلة من هذه المشاكل على أنها مسألة جانبية ، يعالجها لأسباب خارجية بجوار المسائل الأخرى ، ومن يتعرض لها على أنها مسألة المسائل التى يعالجها لأسباب ذاتية ، بحيث تدور حولها كل مسائله ومباحثه الأصلية ، ولعل ذلك يعطى من الأصالة والعمق فى جانب ما لا يعطيه للجانب الآخر .

وعلى ذلك ، فنحن لا نتبين هنالك سببا مشتركا بينهما لتأصيل هذه النظرية والتعرض لها غير السبب العام الذى يشترك فيه كل رواد الفكر عند التعرض لمشكلة ما من حيث إنها من مشاكل الساعة ، وأن بعضهم يتعرض لها كمسألة عامة لا تهمه إلا بقدر ما تهم المجتمع الذى يعيش فيه ، كما نراه مذكور بالنسبة للفارابى ، وأن بعضهم الآخر يتعرض لها لأنه مسألته ومشكلته الخاصة كما نراه نحن بالنسبة للحكيم .

على أن عدم الاشتراك بينهما فى الدوافع لا يمنعنا من المضى فى بيان نواحى الاشتراك بينهما فى السمات المختلفة لهذه النظرية . وإذا كنا قد عرفنا قدراً كافيا من نظرية الحكيم عن النبوة أثناء عرضنا لنظريته فى الولاية ، التى شملت نظرية النبوة ، فلا بد أن نعرض من نظرية الفارابى عن النبوة قدراً كافيا يمهد لنا أسباب البحث والحديث .

يرى الفارابى أن جميع الموجودات قد صدرت عن الله بطريقة عقلية على مراتب ، فتبتدئ بأكملها وجوداً ، ثم يتلوه ما هو أنقص منه قليلا ، والموجود

الأول هو السبب الأول لوجود سائر الموجودات كلها ، وهو وجود بغير علة ، برئ من جميع أنحاء النقص ، وكل ما سواه فليس يخلو من أن يكون فيه شيء من أنحاء النقص ، واحد أو أكثر ، ووجوده خلو من كل مادة « ولذلك فلا صورة له ، فهو إذن عقل بالفعل ، لأن المانع للصورة من أن تكون عقلا ، وأن تعقل بالفعل هو المادة التي فيها يوجد الشيء ، فمتى كان الشيء في وجوده غير محتاج إلى مادة كان ذلك الشيء بجوهره عقلا بالفعل ، وتلك حال الأول » ، « وهو أيضا معقول بجوهره ، فإن المانع أيضا للشيء من أن يكون بالفعل معقولا هو المادة ، وهو معقول من جهة ما هو عقل ، لأن الذى هويته عقل ليس يحتاج في أن يكون معقولا إلى ذات أخرى خارجة عنه تعقله ، بل هو نفسه يعقل ذاته ، فيصير بما يعقل من ذاته عاقلا وعقلا بالفعل ، وبأن ذاته تعقله معقولا بالفعل[1] » وهو بما يعقل من ذاته تظهر عنه الأشياء « لكونه عالما بذاته ، وبأنه مبدأ النظام الخير في الوجود على ما يجب أن يكون عليه ، فإذن علمه علة لوجود الشيء الذى يعلمه » ولكن « اللازم عن الأول يجب أن يكون أحدى الذات ، لأن الأول أحدى الذات من كل جهة ، ويقتضى الواحد من كل جهة واحداً ، ويجب أن يكون هذا الأحدى الذات أمراً مفارقا[2] » وبذلك يفيض من الأول وجود الثانى ، وهذا « الثانى هو أيضا جوهر غير متجسم أصلا ، ولا هو مادة ، فهو يعقل ذاته ، ويعقل الأول ، وليس ما يعقل من ذاته هو شيء غير ذاته ، فبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود ثالث ، وبما هو متجوهر بذاته التى تخصه يلزم عنه وجود السماء الأولى ، والثالث أيضا وجوده لا في مادة ، وهو بجوهره عقل ، وهو يعقل ذاته ، ويعقل الأول ، فبما يتجوهر به من ذاته التى تخصه يلزم عنـه وجود كرة الكواكب الثابتة ، وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود رابع »[3] .

وهكذا تمضى السلسلة من الأول إلى الحادى عشر وهو « أيضا وجوده لا في

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٨
(٢) رسالة في إثبات المفارقات ص ٤
(٣) المدينة الفاضلة ص ٢٢ .

مادة ، وهو يعقل ذاته ، ويعقل الأول ، لكن عنده ينتهى الوجود الذى لا يحتاج ما يوجد ذلك الوجود إلى مادة وموضوع أصلا ، وهى الأشياء المفارقة ، التى هى فى جواهرها عقول ومعقولات ، وعنــد كرة القمر ينتهى وجود الأجسام السماوية[1] » .

فالعقول الصادرة عن الأول عشرة ، عاشرها وهو أدناها منزلة هو العقل الفعال ، ويقوم كل عقل من هذه العقول بتدبير جسم سماوى من الأجسام التسعة ، وتسمى بالأفلاك ما عدا العقل العاشر الفعال ، فانه يتولى تدبير عالم ما دون فلك القمر ، وهو عالم الكون والفساد .

ولما كان الفارابى من أكثر فلاسفة الإسلام اشتغالا بالمسائل الاجتماعية ، وكانت فلسفته تتجه اتجاها سياسياً واضحاً ، فقد تعرض بالتفصيل لتكوين المدن ، وللسياسة المدنية ، وكتابة « آراء أهل المدنية الفاضلة » يكاد يكون خالصاً لهذا الإتجاه .

ويرى الفارابى أن « المدنية الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح الذى تتعاون أعضاؤه كلها على تتميم حياة الحيوان ، وعلى حفظها عليه ، وكما أن البدن أعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى ، وفيها عضو واحد رئيس هو القلب » « كذلك المدينة أجزاؤها مختلفه الفطرة متفاضلة الهيئات ، وفيها إنسان هو رئيس وآخر يقرب مراتبها من الرئيس »[2] وتترتب أعضاء المدينة حسب قربها من منزلة الرئيس ، وحسب كونها خادمة أو مخدومة ، وحسب نوع الخدمة التى تقوم بها ، كما تترتب أعضاء البدن « غير أن أعضاء البدن طبيعية ، والهيئات التى لها : قوى طبيعية ، وأجزاء المدينة ، وإن كانوا طبيعيين ، فإن الهيئات والملكات التى يفعلون بها أفعالهم للمدينة ليست طبيعية بل إرادية[3] » وليست « صناعة رئاسة المدينة الفاضلة أى صناعة ما اتفقت ولا أى

---

(١) المدينة الفاضلة ص ٢٣ .

(٢) المصدر السابق ص ٧٢ — ٧٣

(٣) المصدر السابق ص ٧٣

مملكة ما اتفقت ، وكما أن الرئيس الأول فى جلس لا يمكن أن يرؤسه شئ من ذلك الجنس . . . كذلك الرئيس الأول للمدينة الفاضلة ينبغى أن يكون صناعته صناعة لا يمكن أن يخدم بها أصلا ، . . . . . ويكون ذلك الإنسان إنساناً لا يكون يرؤسه إنسان أصلا ، وإنما يكون ذلك الإنسان إنسانا قد استكمل ، فصار عقلا ومعقولا بالفعل ، قد استكملت قوته المتخيلة بالطبع غاية الكمال على ذلك الوجه الذى قلنا ، وتكون هذه القوة منه معدة بالطبع لتقبل إما فى وقت اليقظة أو فى وقت النوم عن العقل الفعال الجزئيات إما بنفسها ، أو بما يحاكيها ، ثم المعقولات بما يحاكيها »(١)

وابتداء من هذا المنطلق تأتى نظرية الفارابى عن النبوة ، فهو بعد أن يبين أجزاء النفس الإنسانية وقواها يشرح كيف تعقل القوة الناطقة ، فيرى أن العقل الهيولانى ، وهو العقل الذى يحصل للإنسان فى أول أمره ، عقل بالقوة ، معد لكى يقبل رسم المعقولات ، فإذا حصلت فيه المعقولات صار عقلا بالفعل ، وأن هذه المعقولات تظل معقولات بالقوة حتى تحصل فى العقل بالفعل فتصير معقولات بالفعل ، فالمعقولات قبل أن تعقل تكون معقولات بالقوة ، ويكون العقل بالنسبة لها عقلا بالقوة ، وبعد أن تعقل تصبح معقولات بالفعل ، ويصبح العقل بالنسبة لها عقلا بالفعل ، وإن ظل عقلا بالقوة بالنسبة لما لم يعقله بعد من المعقولات ، ومن شأن هذا العقل أن يدرك المعقولات المنتزعة من موادها ، فإذا أصبح قادراً على إدراك الصور المفارقة التى ليست فى مادة سمى عقلا مستفادا «فأى إنسان استكمل عقله المنفعل بالمعقولات كلها صار عقلا بالفعل ، ومعقولا بالفعل ، وصار المعقول منه هو الذى يعقل ، وحصل له حينئذ عقل بالفعل ، رتبته فوق العقل المنفعل أتم وأشد مفارقة للمادة ، ومقاربة من العقل الفعال ، ويسمى العقل المستفاد ، ويصير متوسطا بين العقل المنفعل وبين العقل الفعال ، ولا يكون بينه وبين العقل الفعال شئ آخر »(٢) .

ثم إن العقل الهيولانى ، أو العقل بالقوة ، ليس فى طبيعته ما يجعله من تلقاء نفسه عقلا بالفعل ، كما أن المعقولات التى تجرد من مادتها ليس فى جواهرها كفاية فى أن تصير من تلقاء أنفسها معقولات بالفعل ، بل تحتاج لكى تصير عقلا ومعقولا

---

(١) المصدر السابق ص ٧٦ – ٧٧ . (٢) المصدر السابق ص ٧٧–٧٨

بالفعل إلى شيء آخر ينقلها من القوة إلى الفعل ، والفاعل الذى ينقلها من القوة إلى الفعل هو ذات ما ، جوهره عقل ما بالفعل ومفارق للمادة ، ويشبهه الفارابى بالنسبة إلى العقل والمعقولات بضوء الشمس بالنسبة للبصر والمبصرات ، ففعل هذا العقل المفارق فى العقل الهيولانى شبيه فعل الشمس فى البصر ، فلذلك سمى العقل الفعال [١] ، أما العقل المستفاد فإنه قد بلغ مرتبة يستطيع معها أن يتلقى المعلومات مباشرة من العقل الفعال ، لأنه يدرك المعقولات المفارقة التى ليست فى مادة ؛ وبهذا ندرك أن العقل الأول والثانى مرتبطان بإدراك المعقولات الجزئية المنتزعة من موادها ، بخلاف الثالث وهو العقل المستفاد ، فهو يدرك المعلومات الكلية الموجودة بالفعل فى العقول المفارقة ؛ ولما كان العقل الأول والثانى مرتبطين بإدراك المعلومات الجزئية المنتزعة من موادها ، فإنهما يدركان ذلك عن طريق القوة المتخيلة ، وهى التى يحفظ بها الإنسان ما ارتسم فى نفسه من المحسوسات بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس لها ، وهى بالطبع حاكية على المحسوسات ، ومتحكمة عليها ، وذلك أنها تفرد بعضها عن بعض ، وتركب بعضها إلى بعض ، تركيبات مختلفة ، يتفق فى بعضها أن تكون موافقة للمحسوس ، وفى بعضها أن تكون مخالفة له [٢] ، فاذا حصل فى القوة الناطقة عن العقل الفعال ذلك الشيء الذى منزلته منها منزلة الضوء من البصر ، حصلت المحسوسات حينئذ عن التى هى محفوظة فى القوة المتخيلة معقولات فى القوة الناطقة [٣] ؛

فالقوة المتخيلة — إذن — تأخذ من القوة الحاسة ، وتؤدى إلى القوة الناطقة ، ولها فيما بين ذلك عملها الخاص بها ، من تركيب وتحليل ، ولها عمل ثالث هو المحاكاة ، فإنها خاصة من بين سائر قوى النفس لها قدرة على محاكاة الأشياء المحسوسة التى تبقى محفوظة فيها [٤] ، كما تحاكى المعقولات أحيانا ببعض صور المحسوسات

---

(١) المصدر السابق ص ٥٩ .

(٢) المصدر السابق ص ٤٦ .

(٣) المصدر السابق ص ٥٩ .

(٤) المصدر السابق ص ٦٣

المحفوظة لديها ، بل إنها قد تخلق من الصور المختزنة لديها قدرا مبتكرا ليس له في الخارج وجود ».

وبناء على نشاط هذه المخيلة التي تقوم بدور هام في مختلف الظواهر النفسية ، عقلية وعاطفية ونزوعية ، يمكن تفسير ظاهرة الرؤى والمنامات .

وقد عقد الفارابي لذلك فصلا خاصا في « آراء أهل المدينة الفاضلة[1] » بيّن فيه أن القوة المتخيلة تكون مشغولة بما تورده القوة الحاسة إليها في وقت ما تحس بالفعل ، وفي نفس الوقت تكون مشغولة بإمداد القوة الناطقة : والقوة النزوعية بصور هذه المحسوسات ، فإذا عرض لهذه القوى ، الحاسة والنزوعية والناطقة ، أن لا تقوم بأفعالها ، كما يعرض في حال النوم ، فإن القوة المتخيلة تفرغ لنفسها ، وتعود إلى ما هو محفوظ لديها من رسوم المحسوسات لتفعل فيها أفعالها الخاصة ، بتركيب بعضها إلى بعض ، أو بفصل بعضها عن بعض ، أو بالمحاكاة ؛

وللمحاكاة أهمية بالغة في تعليل الأحلام والرؤى ، فالقوة المتخيلة من خلال تأثرها ببعض المحسوسات أو الأحوال النفسية أو العضوية أو المدركات العقلية ، ومن خلال قدرتها على التركيب والتحليل ، والابتكار والتشكيل ، تقوم بمحاكاتها بما يشبهها مما لديها من صور المحسوسات ، فإذا صادفت مزاج البدن رطبا حاكت الرطوبة بتركيب المحسوسات التي تحاكي الرطوبة ، مثل المياه والسباحة فيها ؛ وقد تحاكي أعمال القوة النزوعية فيتحرك النائم أثناء نومه تحت تأثير عامل داخلي تحاكيه القوة المتخيلة بصورة ما تستجيب له أعضاؤه بالحركة ، كما يحدث في اليقظة .

وكما أن القوة الناطقة لا تقبل الرطوبة نفسها ، وإنما تقبل معناها وماهيتها ، لأن طبيعة القوة الناطقة هو التعقل ، فان القوة المتخيلة ، من حيث هي قوة نفسانية ، لا تنفعل إلا بحسب ما في طبيعتها أن تقبله ، ولذلك لا تصير رطبة تحت تأثير الأجسام الرطبة ، بل تقبل تلك الرطوبة بما يحاكيها من المحسوسات ، ولما لم يكن

---

(١) بعنوان « القول في سبب المنامات » ص ٦٣ — ٦٨ .

« لما أن تقبل المعقولات معقولات فإن القوة الناطقة متى أعطتها المعقولات التى حصلت لديها ، لم تقبلها كما هى فى القوة الناطقة ، لكن تحاكيها بما تحاكيها من المحسوسات ».

وهذا يفسر لنا تفسيرا كافيا الأحلام والرؤى التى ترتبط بالميول الكامنة ، والإحساسات السابقة أو المصاحبة ، لكنه يظل قاصرا عن تفسير تلك الرؤى التى تصدق بعد حدوثها ، إما بذاتها ، أو بتأويلها ، فإنها لا تتعلق بإحساس أو حوادث سابقة ولا مصاحبة ، بل بجزئيات لاحقة .

لحل هذا الإشكال يرى الفارابى أن القوة الناطقة ضربان : نظرى وعملى ، فالنظرى من شأنه أن يعقل المعقولات التى شأنها أن تعلم ، والعملى شأنه أن يعقل الجزئيات الحاضرة والمستقبلة ، ولما كانت المتخيلة على صلة بالقوة الناطقة بضربيها ، فإن الذى يفيض على القوة الناطقة من العقل الفعال ليخرجها من القوة إلى الفعل ، كالضوء بالنسبة للبصر ، قد يفيض منه على القوة المتخيلة ما يعطيها « أحيانا المعقولات التى من شأنها أن تحصل فى الناطقة النظرية ، وأحيانا الجزئيات المحسوسات التى شأنها أن تحصل فى الناطقة العملية ، فتقبل (المتخيلة) المعقولات بما يحاكيها من المحسوسات ، التى تركبها هى ، وتقبل الجزئيات ، أحيانا بأن تتخيلها كما هى ، وأحيانا بأن تحاكيها بمحسوسات أخر . . . . . . (1) » فما تقبله من الجزئيات يكون منامات ورؤى صادقة ، وما تقبله من المعقولات بمحاكياتها يكون كهانات على الأشياء الإلهية .

لم يبق — إذن — إلا خطوة واحدة لنحل قضية الوحى والنبوة . ذلك لأن الاكتفاء بتوضيح حقيقة الرؤى التى تقع أثناء النوم لا يكفى لشرح النبوة التى ينزل فيها الوحى على النبى يقظة كما يرى الرؤى الصادقة أثناء النوم ، وقد عالجها الفارابى فى فصل تال مباشرة تحت عنوان « القول فى الوحى ورؤية الملك(2) » فذكر أن القوة المتخيلة

---

(1) المدينة الفاضلة ص ٦٨ .

(2) ص ٦٨ .

إذا كانت فى إنسان ما قوية كاملة جدا ، كانت(١) المحسوسات الواردة عليها من خارج — أى فى وقت اليقظة — لا تستولى عليها استيلاء يستغرقها بأسرها ، ولا بخدمتها للقوة الناطقة ، بل كان فيها مع اشتغالها بهذين فضل كثير تفعل به أيضا أفعالها التى تخصها ، وكانت حالها عند اشتغالها بهذين فى وقت اليقظة ، مثل حالها عند تحللها منها فى وقت النوم » فما يحدث للقوة المتخيلة أثناء النوم من تفرغها لأعمالها الخاصة يحدث لها يقظة ، إذا كانت قوية كاملة جدا ، ولا يمتنع حينئذ « أن يكون الإنسان إذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال فيقبل فى يقظته عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلة ، أو محاكياتها من المحسوسات ، ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة ، وسائر الموجودات الشريفة ، ويراها ، فيكون له بما فيها من المعقولات نبوة بالأشياء الإلهية ، فهذا هو أكمل المراتب التى تنتهى إليها القوة المتخيلة ، وأكمل المراتب التى يبلغها الإنسان بقوته المتخيلة »

وعلى ذلك فما يفيض من العقل الفعال على الإنسان خلال قوته المتخيلة من الجزئيات أثناء النوم ، فيقبله بنفسه أو بما يحاكيه من المحسوسات يكون رؤيا صادقة ، وما يعطيه من المعقولات أثناء النوم فيقبله بما يحاكيه من المحسوسات يكون كهانات على الأشياء الإلهية ، وما يعطيه من المفارقة وسائر الموجودات الشريفة أثناء اليقظة فيقبله بما يحاكيه ، ويراه بنفسه أو بمحاكياته يكون نبوة بالأشياء الإلهية . أما من يرى بعض الصور الشريفة فى يقظته وبعضها فى نومه ، أو يتخيلها فى نفسه ولا يراها ، أو من يراها فى نومه فقط ، فهؤلاء دون الأنبياء ، ويتفاوتون على درجاتهم تفاوتا كبيرا ، وهنا يشير الفارابى إلى جماعة الأولياء والواصلين الذين يتفقون مع الأنبياء فى بعض النواحى ، ويختلفون عنهم فى نواح أخرى(٢) ؟

---

(١) فى الأصل « وكانت » والمعنى لا يستقيم ، لأن كانت وما بعدها هنا واقع فى جواب إذا .

(٢) الدكتور مدكور : فى الفلسفة الإسلامية ص ٩١

ويمكن القول — إذن — بأن ميزة النبي الأولى فى رأى الفارابى أن تكون له مخيلة قوية تمكنه أن يقبل المعقولات المفارقة[1] عن العقل الفعال بمحاكياتها ، وأن يراها يقظة كما يقبلها أثناء النوم .

ومن البديهى أنه يقبل الجزئيات أيضا فى اليقظة والمنام ، ولكنها ليست الفارق الرئيسى بين النبى وبين من هم دونه ، بل الفارق الرئيسى كما قررنا هو أن يقبل المعقولات المفارقة ، وأن يرى محاكياتها يقظة .

وبعد أن قررنا نظرية الفارابى فى هذا الموجز — الذى آثرنا أن يكون أغلبه من نصوص الفارابى نفسه ، حتى تكون مقارنتنا بينه وبين الترمذى واضحة بينة الأساس — نستطيع أن نقول إن الإطار العام لكل من النظريتين متشابه إلى حد كبير ، فكل منهما يعتمد على أساس من علم النفس يقرره فى مذهبه ، ويقرر أن هنالك قوة نفسية فى الإنسان يمكن له بها أن يكون على صلة ما بالملأ الأعلى ، وأنه لكى يمكن لهذه القوة أن تحظى بهذه الصلة فعلا لا بد أن تخلو من الشواغل الخارجية ، والصوارف المادية ، فإذا استطاعت أن تتخلص من هذه الشواغل وأن تعود إلى حالتها الفطرية فقد يمكن لها أن تنال هذه الصلة بوجه من الوجوه .

ثم إن كلا منهما يرتكز فى نظريته عن النبوة على مرتكز واحد ، هو الرؤيا الصادقة ، وليس لها إلا تعليل واحد عند كل منهما هو الاتصال بالملأ الأعلى ، ثم يتدرج كل منهما بمراتب وضوح الكشف ابتداء من الرؤيا مناما إلى أن تنتهى بالوحى يقظة ، عند كل منهما بالنسبة للنبوة .

لكن هذا الإطار الواسع العام يحتوى على كثير من التفصيلات لا تسهل المقاربة

(١) على خلاف ما رآه الدكتور إبراهيم مدكور فى كتابه المذكور ص ٨٩ — ٩٠ حيث رأى أن الفارق بين النبى وغيره عند الفارابى أن النبى يرى هذه الجزئيات فى اليقظة والنوم بينما يراها غيره فى النوم فقط ، وهذا يخالف نص الفارابى صراحة .

فيها ، ولكن تلبغى الموازلة بينها حتى يتبين الفرق واضحا بين كل من النظريتين : فما هى هذه القوة الصالحة للاتصال بالملأ الأعلى وما هى صلتها بسائر القوى النفسية ومنزلتها من قوى الإدراك ؟ وكيف تخلو من الشواغل الخارجية ؟ وتتفرغ لصلاتها السماوية ؟ وما هو المقصود بالملأ الأعلى ؟ وما هو الهدف الأخير من ذلك ؟ ثم ما هى منزلة كل كل من النظريتين فى إطار المذهب العام لكل منهما ؟ ؟ كل هذه مسائل أساسية تشكل علامات هامة للتمييز بين النظريتين ، ولتقدير كل منهما ووضعها فى منزلتها اللائقة بها فى تاريخ الفكر الإنسانى ، ولن نخوض الآن فى أسس علم النفس عند كل منهما[١] ، لكننا نلاحظ هنا — ملاحظة عابرة — نظرة كل منهما إلى القلب والعقل ، فنجدهما معا يشبهان القلب بالرئيس وسائر الأعضاء بالرعية أو الخدم ، إلا أن هذا التشبيه عند الحكيم يشمل الناحيتين البدلية والنفسية ، وتنال سائر القوى النفسية مراتبها حسب قربها منه وطاعتها له ، بينما هو عند الفارابى يقتصر على الناحية البدلية وحدها ، أما الناحية النفسية عنده فيتبوأ العقل فيها مركز الصدارة ، وتنال سائر القوى مراتبها حسب قربها منه ومنزلة خدمتها له ، وتختلف بالتالى نظرة كل منهما إلى أشرف القوى التى يمكن أن تتصل بالملأ الأعلى ، فتكون عند الحكيم القلب ، وتكون عند الفارابى العقل ، إذا وصل إلى درجة العقل المستفاد .

لكن العقل لا يشكل أهمية كبيرة فى نظرية الفارابى عن النبوة ، وإنما يلجأ إلى قوة نفسية أخرى ، يرى أنها هى التى يتم خلالها الوحى والتنبؤ ، تلك هى القوة المتخيلة ، وهى قوة ثانوية بالنسبة إلى العقل ، وهى لا تدرك المعقولات المفارقة بذواتها ، وإنما تدركها بمحاكياتها من صور المحسوسات التى تحفظها لديها . وفرق كبير بين إدراك الشىء بذاته وبين إدراكه بما يحاكيه ، فإن إدراكه بما يحاكيه تمثيل وتخييل ، وليس إلا نوعاً من إدراك الشىء بوسائل وسيطة لمناسبة ما ، قد تكون أدنى مناسبة ، فوق أنها تعتمد على اختلاف القوة المتخيلة وقوة تصرفها فيما لديها من صور

---

(١) لأن ذلك يستغرق مكانا كبيرا من ناحية ، ولأنه يخرج بنا عن موضوع بحثنا من ناحية أخرى ، فوق أنه يمكن الرجوع إليه فى محاله من كتبهم ورسائلهم .

المحسوسات وفى مدى رصيدها من هذه الصور التى تصلح لمحاكاة هذه المعقولات ، لا على وضوح هذه المعقولات فى أنفسها ، وانطباعها بذواتها فى قوة الإدراك ، وقد لا نتصور أن ما يرد على القوة المتخيلة من الملأ الأعلى يمكن لها أن تؤديه إلى العقل كما تؤدى له صور المحسوسات والجزئيات التى تنطبع فيها ، لأن العقل أعلى رتبة منها ، وأقدر على الاتصال بالملأ الأعلى ، وما ينال القوة المتخيلة من هذه الصلة إنما هو غيض من فيض بالنسبة لما ينال العقل ، لأن العقل هو القوة الأساسية فى الإنسان التى يفيض عليها من العقل الفعال ما يخرجها من القوة إلى الفعل ، ثم لا تزال ترقى حتى تصل إلى درجة العقل المستفاد ، وعندئذ لا يكون بينها وبين العقل الفعال شيء آخر ، فتتصل به مباشرة ، وقد يحدث إلى جوار ذلك أن ينال القوة المتخيلة — تحت شروط خاصة — شيء من هذا الفيض ، فكيف إذن تقوم القوة المتخيلة بأداء ما يفيض عليها من ذلك إلى العقل ، وهو الأصل فى قبول هذا الفيض ؟ وإنما يتم هذا إذا قلنا إن عملية الفيض على القوة المتخيلة تتم بجانب عملية الفيض على العقل ، لكن هذا غير واضح فى حديث الفارابى ، بل لعله يميل إلى الفصل بين المسألتين ، ويرى أنه قد يفيض العقل الفعال على القوة المتخيلة بعض ما يمكن أن يفيض به على العقل ، وإن لم يتم مثل هذا الفيض بالنسبة للعقل ، ولهذا فالنبى يكون بما فاض على قوته المتخيلة من المعقولات نبياً ، وقد يحدث أن ينال بعقله مثل هذا الفيض من العقل الفعال فيكون حكيماً فيلسوفاً إلى جانب كونه نبياً ، وإذا حصل ذلك فى كلا جزءى قوته الناطقة ، وهما النظرية والعملية ، ثم فى قوته المتخيلة كان هذا الإنسان هو الذى يوحى إليه ، فيكون الله عز وجل يوحى إليه بتوسط العقل الفعال ، فيكون ما يفيض من الله تبارك وتعالى إلى العقل الفعال يفيضه العقل الفعال إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد ثم إلى قوته المتخيلة ، فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيماً فيلسوفاً متعقلاً على التمام ، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبياً منذراً بما سيكون ، ومخبراً بما هو الآن من الجزئيات(1) ، فنبوته ليست بما يفيض على

---

(1) المدينة الفاضلة ص ٧٨ — ٧٩

عقله ، بل بما يفيض على قوته المتخيلة ، ويجوز مع ذلك أن يكون حكيماً فيلسوفاً إذا فاض من العقل الفعال إلى عقله ، وقد لا يكون حكيما فيلسوفاً إذا لم ينل هذا الفيض ؟

فاذا قارنا ذلك بما عند الحكيم وجدنا أنه يجعل محل هذا الاتصال أشرف قوة نفسية عنده وهى القلب ، والقلب فى مذهبه رئيس كل القوى البدنية والنفسية ، وهو فى نفس الوقت ليس مقطوع الصلة بقوى الإدراك الأخرى ، بل إن قوى الإدراك عنده متشابكة متعاونة متضافرة ، فما يرد على القلب من أنوار هذا الكشف ينعكس فى ساحة الصدر لتراه عين الفؤاد وعين العقل ، فيتم إدراكه بنفسه ، وكما هو دون تخييل أو تمثيل ، بالقلب والعقل وتتوزع آثار هذا الإدراك بالتالى على سائر القوى الأخرى ، فليس هناك انفصال بين ما يدركه القلب وما يدركه العقل فى هذه الناحية ، كما لاحظناه عند الفارابى ، وليست المعرفة عن هذا الطريق موزعة بين طائفتين ، كما جعلها الفارابى بين طائفة الحكماء والفلاسفة الذين يتصلون بعقولهم ، وبين طائفة أخرى يتم اتصالها بقوتهم المتخيلة هم الأنبياء والأولياء ، بل هى طائفة واحدة تتدرج فى مراتبها حتى يكون أشرفها وأعلاها هو النبى الذى يوحى إليه ، ثم نجد عند الحكيم شيئاً قريباً من ذلك ، هو تفسيره للرؤيا ، حيث يرى أن الإنسان أثناء النوم تخرج نفسه — خالية عما يرد عليها من أشغال البدن — منصرفة عن دواعى الشهوات — فيسمح لها — إذا كانت على طهارة — أن تسجد تحت العرش ، فإذا عادت أدت إلى الروح ما شاهدت فى عالم الملكوت من رؤى شريفة ، وهذا على خلاف ما نراه لديه من تفسيره لأنواع الكشف الأخرى من أنها عن طريق ورود الأنوار على القلب . على أن ذلك ليس بقادح فى فكرته ، لأنه لا يقسم أنواع المعرفة التى تحصل عن طريقها كما هو حاصل عند الفارابى ، غاية ما فى الأمر أنه يضع الرؤيا فى منزلتها من سلسلة متناسقة مطردة الحلقات تبدأ بالرؤيا الصادقة ، وتنتهى بالوحى الصريح ؟

وهذا يلفت نظرنا إلى ناحية افتراق أخرى ، تلك هى نظرة كل منهما إلى الشروط التى يتم فيها مثل هذا الاتصال ، فبينما نرى الفارابى يرجع ذلك إلى عدم

استغراق القوة المتخيلة فى استقبال أعمال الحس التى ترد عليها من الحاسة ، وإيرادها إلى القوة الناطقة ، سواء كان ذلك بسبب توقف هذه الأعمال أثناء النوم ، أو بسبب كمال هذه القوة بحيث يبقى فيها — مع وجود هذه الأعمال — أثناء اليقظة فضل كبير تقوم فيه بأعمالها الخاصة ، نرى الحكيم لا يعتبر هذا الشرط إلا فى حالة واحدة هى حالة الرؤيا عندما تتخلى النفس عن أعمال البدن . وحتى فى هذه الحالة ليس المقصود قاصراً على توقف أعمال البدن وعدم ورود أحاسيس خارجية تشغل النفس ، ولكن هذه الحالة تساعد على انصراف النفس عن شهواتها ، وتلك هى العلة الحقيقية من وراء ذكره لتفرغ النفس من أعمال البدن ، وذلك يهيىء النفس لاستقبال هذه الرؤى .

وهنا نستطيع أن نرى الفارق الكبير بين نظرة كل منهما لموضوع الكشف والاتصال بالملأ الأعلى ، فالفارابى يقصر هذا النشاط على قوة نفسية واحدة هى القوة المتخيلة ، ويترك الأمر للمصادفات من ناحية توفر حد معين من الكمال لهذه القوة ، ثم تفتح المصادفات باب هذا الاتصال لكل من بلغت قوته المتخيلة هذا الحد من الكمال بطريقة تلقائية ، وهذا على خلاف الترمذى الذى يرى أن سائر القوى النفسية تشترك فى هذا النشاط ، لأنه يشترط أن يصفو القلب من مطالب النفس ، وتصفو النفس من دواعى الشهوات ، فهو تخلص من الشواغل الداخلية والخارجية معاً ، وهذا الشرط غير متروك للمصادفات وحدها ، بل بلفظ أصرح ليس متروكاً للفطرة وحدها ، وإنما يعود فى قسم كبير منه إلى مجاهدة الإنسان لنفسه ، هذه المجاهدة التى تستغرق جهده وطاقاته النفسية جميعاً ، وليس بلازم من ذلك أن يصل إلى هذا المستوى ، مستوى الاتصال بالملأ الأعلى ، بل هذا متروك للملأ الأعلى ، فتفرغ القلب عن الشواغل الخارجية والداخلية لا يزيد عند الحكيم عن كونه شرطاً لا يستلزم تحقق المشروط ، بينما تفرغ القوة المتخيلة عن الشواغل الخارجية ، أو وجود فضل فيها بعد الاشتغال بهذه الشواغل يعتبر عند الفارابى شرطاً أشبه ما يكون بالعلة ، لذلك نجد فى نظرية الحكيم من توقير الملأ الأعلى ، والاعتراف بماله من المشيئة المطلقة والاختيار التام ما لا نجد مثله ولا قريباً منه عند الفارابى .

ولا شك أن هذا الفارق الكبير بين النظريتين تفتح باب النظر فى اعتبار الناحية الأخلاقية والسلوكية فى نظرية كل منهما ، فنرى أنها تنال أعظم اعتبار ممكن فى نظرية الحكيم ، بينما نرى أنها لا وجود لها فى نظرية الفارابى ، ولذلك يكون لهذا الاتصال أثره النظرى والعملى لدى من يتم له هذا الاتصال فى نظرية الحكيم ، لأنه يستعد له بسائر قواه النفسية ، ويستقبله أيضاً بسائر هذه القوى ، بينما لا يزيد أثره فى نظرية الفارابى عن صور ورسوم تستقبلها القوة المتخيلة ، تؤديها إلى العقل أو لا تؤديها ، وتتأثر بها القوة النزوعية أو لا تتأثر بها .

وقد اقتصرنا فى حديثنا السابق على التعبير عن الجهة التى يأتى من ناحيتها الكشف أو الفيض بعبارة الملأ الأعلى ، حتى نجمع بين المقصود فى كل من النظريتين بهذه العبارة ، لكن المقصود بها يختلف عند كل منهما ، فعندما أشير بها إلى ما يقصده الحكيم إنما أشير إلى شئ يختلف عما أشير بها إليه فى نظرية الفارابى : فالحكيم يرى هذه الصلة مباشرة بين العبد وربه ، دون واسطة بينهما ، وإذا التزمنا طريقة الترمذى وعباراته لوجدنا هذه الصلة المباشرة تختلف فى القوة والدرجة من مرتبة إلى مرتبة ، لكنها جميعا تتفق فى أنها صلة مباشرة : فصاحب الفراسة والإلهام ينظر ويتكلم بنور الله ، والمحدث يرد إليه من الله على لسان الحق محروساً بالسكنة ، وصاحب النبوة يرد إليه الكلام من الله بين دفتى الوحى والروح فيختم عليه ، على خلاف ما نراه عند الفارابى ، فالصلة لا تتم بالسبب الأول ، بل ولا بالثانى أو الثالث ، بل تتم بالعقل الفعال ، وهو العقل العاشر من العقول التالية التى فاضت بالتسلسل من السبب الأول .

وقد يقال ، وما الفرق بين الرأيين ؟ إن كلا منهما صادر عن الله ، عن طريق الحق والوحى عند الحكيم ، وعن طريق العقل الفعال عند الفارابى ، والاختلاف فى الاسم فرق شكلى لا يعنى شيئاً . لكن هذا القول لم يتعمق القضية بالقدر الكافى ، لأن ما يرد على العبد ، فى نظرية الحكيم ، يرد إليه من الله مباشرة ، وتتولى حمله إليه هذه التى يمكن أن نسمى وسائط ، فهى حوامل تحمل إليه ما يأذن به الله ، والبداية هنا من الله ، والوسائط أو الحوامل ثوان فى هذه الصلة ، بمعنى أنها تأتى فى المرتبة الثانية فى الاعتبار العقلى والاعتبار الواقعى ، أما فى نظرية الفارابى ، فالاتصال يتم مباشرة

بالعقل الفعال ، وما يرد إلى العبد إنما يرد إليه من هذا العقل مباشرة ، ثم لا نقول إنه وارد إليه من الله إلا باعتبار قضية أخرى تضاف إلى ذلك ؛ بأن نقول : إن ما فى هذا العقل إنما هو صادر من الله عن طريق العقول السابقة له ، وينتج — بالتالى — أن ما صدر إلى العبد صادر من الله أيضاً باعتباره المصدر الأول ، فالصلة بالله إنما كان باعتبار ثان ، وبطريقة غير مباشرة ، بينما كانت الصلة بالعقل الفعال بالاعتبار الأول ، وبطريقة مباشرة ، فهذه الاعتبارات التى ذكرها الحكيم ، والتى تتم بها صلة العبد بربه ، يمكن القول بأنها حوامل تحمل إلى العبد ما يرد عليه من الله ، بينما يمكن القول بأن العقول العشرة المفارقة فواصل أو حوائل تحول بين العبد وبين الوصول إلى الله ، وتقف بصلته عند حد العقل الفعال .

وعلى الرغم من أن الصلة بالله عند الحكيم مباشرة وتقع فى الدرجة الأولى ، وأن الصلة به عند الفارابى غير مباشرة وتقع بعد الدرجة العاشرة تبعاً لمنزلة العقل الفعال من سلسلة العقول المفارقة ، فإن هنالك فارقا جوهرياً آخر فى هذه الصلة يزيدها قوة عند الحكيم وضعفا عند الفارابى . إذ نجد أنها عند الحكيم صلة حية متبادلة ، وليست صلة عفوية جامدة تحدث تلقائيا بين الجانبين عند توفر الشروط والأسباب كما هى عند الفارابى .

ثم ما هو الهدف الرئيسى عند كل منهما فى تقدير هذه الصلة ، إنهما يختلفان فى ذلك اختلافا شديداً ، فالحكيم لا يهدف إلى شىء غير تحقيق العبودية ، والقيام بواجب الخدمة وفاء بحق الألوهية ، ولا شك أنه يترتب على ذلك مصالح دنيوية وأخروية لا نحتاج إلى ذكرها هنا ، لأنها غير مقصودة بالذات ، ولكنها تتحقق تبعا . أما الفارابى فقد تعرض لذلك عندما أراد أن يؤسس مدينته الفاضلة وأراد أن يبحث لها عن رئيس يصلح من شأنها ، ويحقق لها الفضل الذى يبتغيه لها ، فهو يهدف إلى ناحيتين : الأولى سعادة المرء فى نفسه عند اغتباطه بالاستغراق العقلى ، وتحوله إلى عقل وعاقل ومعقول بالفعل ، وذلك بعد اتصاله بالعقل الفعال والثانية أن يكون مركز الدائرة فى تحقيق المدينة الفاضلة ، فهو يبنى عليه كل الآمال ، ويعلق عليه كل الأهمية ، ولذلك يشترط فيه شروطا عدة مثل أن يكون تام الأعضاء قويها ،

وأن يكون بالطبع جيد الفهم والتصور ، قوى الذاكرة فطنا ذكياً حسن العبارة ، محباً للعلم ، نزيه النفس ، ماضى العزيمة ، محباً للعدل وأهله[١] . ولكن أهم هذه الشروط وأكثرها صعوبة هو قدرته على الاتصال بالعقل الفعال عن طريق قوته الناطقة ، أو عن طريق قوته المتخيلة . وهذا الهدف كما نراه هدف سياسى ، كرس له الفارابى كل جهده فى هذه النظرية ، ومع أنه هدف شريف فإنه لا يبلغ ما نراه عند الحكيم من حيث إنه لا ينظر إلى ما هو أبعد من تحقيق السعادة الفردية والاجتماعية ووضع الأسس السياسية لتحقيقها ، لكن تحقيق السعادة الفردية والاجتماعية تأتى فى نظرية الحكيم بالتبع ، فهى مسألة ثانوية عنده ، ولذلك لم يفردها بالبحث ، ولو أنه التفت إليها مجرد التفاتة قصيرة لوضع لها أصولها ونظمها ، فإنها — كما سبق أن قلنا — تلزم منطقياً لمذهبه ، من حيث إنه يعطى الولى الصدارة فى كل نواحى الحياة ، ويلزم ذلك تبعا الصدارة السياسية ، وإن لم أطلع له على نص صريح فى ذلك . وبهذا يتقرر أيضـــا منزلة كل من النظريتين فى مذهب صاحبها العام .

فبينما هى منزلة ثانوية فى مذهب الفارابى ، تأتى عرضا أثنـــاء بحثه فى أسس المدينة الفاضلة ، وما ينبغى أن يتوفر فى رئيسها من الشروط ، نجد أنها أساس المذهب عند الحكيم ، وأنها قطب الدائرة فى كل أبحاثه ، ولذلك لا نعجب إذا وجدنا أن بحثه فيها كان أشمل وأعمق ، وأكثر وضوحا وتفصيلا ودقة ، بل أكثر تناسقاً وتماسكا ، هذا التناسق والتماسك الذى يبدو فى وضع صور الكشف فى سلسلة متدرجة بين أدنى المراتب وأعلاها دون فجوة أو فاصل ، أو تقسيم بين أنواع هذا الكشف ، مثل هذه الثنائية التى نراها عند الفارابى فى تقسيم الصلة بالعقل الفعال إلى ما يكون عن طريق القوة الناطقة ، وإلى ما يكون عن طريق القوة المتخيلة .

وبالجملة ، فإننا لو نظرنا إلى النظريتين فى إطارهما العام لقلنا إنهما يتشابهان ، وإنهما يتجهان اتجاها واحداً ، هو تقرير الأسس العلمية والنفسية التى يمكن أن يتم

---

(٢) المدينة الفاضلة ص ٨٠

بناء عليها تفسير اتصال البشر بالملأ الأعلى . فإذا مضينا إلى أبعد من ذلك وجدنا الأصالة والعمق ، والوحدة والشمول فى جانب النظرية الترمذية ، ولم نجد مثل ذلك فى جانب النظرية الفارابية .

ولو أنه ثبتت استفادة الفارابى من نظرية الحكيم لقلنا إنها بديل مشوه منها ، جردتها من الروحانية السارية فى كل أجزائها ، وهبطت بها من المستوى الرفيع الذى تحلق فيه ، إلى مستوى أدنى من ذلك بكثير ، وحرمت الإنسان بما هو إنسان من ممارسة هذه التجربة العالية بكامل مشاعره وقواه الإنسانية ، وقصرتها على جانب واحد من جوانبه ، تلك هى الخيال عنـــد ما يكون بارعا ، أو العقل عند ما يكون قويا .

بالإضافة إلى الفارق الكبير بين النظريتين فى مدى توافق كل منهما مع التعاليم التى ينص عليها الشرع ، والتى وردت بطريق السمع ، فإن نظرية الفارابى تحتاج إلى جهود كبيرة — قد توفق وقد لا توفق — للتوفيق بينها وبين الدين ، بينما لا تحتاج إلى مثل هذا الجهد عند النظر فى نظرية الحكيم .

ولعل السر فى ذلك يكمن فى نزعة الفارابى المشتهرة عنه نحو التوفيق بين المذاهب ، فإذا كان قد استفاد بنظرية الحكيم الترمذى فى هذه الناحية فإنه يكون — ولاشك — قد خلطها بمـــا اكتسبه من ثقافات أخرى تعتمد على فلسفة أرسطو والأفلاطونية الحديثة ، وابتكر من هذه العناصر المتنافرة نظريته فى النبوة التى رأينا كيف أنها لا تتفق تماما مع التعاليم الدينية ، وأنها فى الجانب الآخر لا تتطابق مع الفلسفة الأرسطية أو الإفلاطونية الحديثة ، وعلى كل فلعل هذه المقارنة تفيد كثيرا فى اكتشاف مصدر إسلامى أصيل لعنصر أساسى فى نظرية الفارابى يتيح للباحثين فى مصادر الثقافات مجالا أوسع وأدق .

الفصل الثالث

جهاد النفس

من هذا العرض الذى بينا فيه عناصر النظرية الحكيمية فى الولاية نجد أن لجهاد النفس مكانا كبيرا خاصا فى هذه النظرية ، بحيث لا يمكن أن تكتمل صورتها ما لم نلم بفكرته أيضا فى هذه الناحية الهامة .

وإذا كان البحث فى هذا الجانب يغرى باستقصاء وجهة نظره فى محيط علم النفس ، خاصة وأنه جانب هام من جوانب البحث العلمى ، فإننى أعتقد أن هذا الموضوع يمتاز لديه بقـــدر من الاتساع والشمول بحيث يخرج بنا استقصاؤه عن موضوع بحثنا ، وهو نظريته فى الولاية[1] .

لذلك فضلت أن أذكر منه ما أجد أنه ضرورى لاستكمال عناصر موضوعنا ، فلا يصدنا اتساع نطاقه عن أن نقترب لنأخذ منه ما يهمنا ، ولا يغرينا ما يشتمل عليه من عناصر ومعلومات بأن نستغرق فيه حتى يخرج بنا عما حددناه لأنفسنا . ولذلك فسوف نعالج من موضوع علم النفس عنده ما يتعلق بجهاد النفس دون أن نتعرض لغير ذلك مما هو من مسائل علم النفس كعلم عام يبحث فى الإنسان من كافة نواحيه العضوية والحسية والفكرية من حيث وظائفها النفسية .

وسوف نجد أثناء معالجتنا لموضوع جهاد النفس موضوعين بارزين من موضوعاته ، نال كل منهما أهمية خاصة على ألسنة الصوفية وفى بحوثهم ، لذلك آثرنا وضعهما تحت عنوانين خاصين ، اعتناء بشأنهما ، واعترافا بالأهمية التى نالها كل منهما ، هذان الموضوعان هما : ترك المشيئة والتدبير ، والكسب ، وسوف نتبع فيما يلى هذا الترتيب .

أ ـ جهاد النفس :

قبل أن نبدأ فى تصوير جهاد النفس عند الحكيم الترمذى نلاحظ أنه يصور حياة

---

(١) ولعل الله أن يوفقنى فى المستقبل لاستقصاء هذا البحث ، وهو يحتاج إلى رسالة مستقصية خاصة به .

الإنسان النفسية من ناحية صلته بما يحيط به ، فقد خلق الله الأشياء لخدمته ، وجعل سائر الأشياء سخرة له ، بحيث يجد فيها ما يحتاج وما يرجع نفعه إليه ، وجعل خدمته لله تبدو خلال كيفية استعماله لهذه الأشياء . من أجل ذلك جعل الله تركيبه البدنى على ما هو عليه من أعضاء وجوارح ذات وضع مخصوص ، ووظائف مخصوصة ، ويضع الحكيم رابطة وثيقة بين تركيبه العضوى وتركيبه النفسى ، من حيث تجاوبه مع ما يحيط به من أمور مادية ومعنوية ، بحيث يمكن القول بأن الحكيم الترمذى يأخذ الإنسان كله فى نظريته كوحدة نفسية متكاملة ، دون أن يلجأ إلى الفصل والتمييز بين ما هو عضوى وما هو نفسى ، أو بين ما هو خارجى وما هو داخلى ، كما جرت العـــادة لدى بعض الأقدمين ، عند معالجتهم للنواحى النفسية .

ومعنى ذلك أننا حين نعالج ناحية من النواحى النفسية دون أن نربطها بسائر النواحى الأخرى ، لا نعنى أنها مقطوعة الصلة بها ، أو أننا نعالجها فى فراغ ، أو أنها كذلك عند الحكيم ، ولكن ذلك يعنى أننا نخضع لحاجة البحث من ناحية ، وإلى طبيعته التحليلية من ناحية أخرى . على أننا سنحاول أن نبرز هذه النواحى فى صورة وحدة متكاملة قدر الإمكان .

فقد خلق الله الآدمى على هذه الصورة ، وخلق فى جوفه بضعة من لحم هى القلب ، جعله أميرا على سائر الأعضاء والجوارح بما وضع فيه من المعرفة والعلم به ، ولذلك لم يجعل حفظه إلى غيره ، بل تولى هو ذلك بنفسه ، فهو بين إصبعين من أصابع الرحمن ، يقلبه بمشيئاته ، ومن هنا سمى القلب قلبا[1] . واسم القلب اسم جامع يقتضى مقامات الباطن كلها ، ولذلك ينوب ذكره عن ذكر سائر المقامات عند عامة الناس ، لكن لكل واحد من هذه المقامات حُكمه على حدة ، ومعنى

---

(١) الرياضة ص ٣٥ ، المسائل المكنونة ٩ أ من مخطوطة ليبزج و ٢٢ ب من مخطوطة ولى الدين

يخالف معه غيره منها ، وإن تكن جميعا متصلة متعاونة ، كما يطلق اسم العين على ما بين الجفنين من بياض وسواد وحدقة وغير ذلك ، فإذا عمدنا إلى التفصيل وجدنا أن الصدر ساحة مفتوحة ترد إليها كافة أمور الإنسان — سواء منها ما يرد من جانب العقل أو ما يرد من جانب الهوى — حيث يتم التدبير ، وتصدر الأوامر إلى الجوارح بالتنفيذ ، إما طاعة ، وإما معصية ، وقد وضع الله القلب فى الصدر ، وسماه قلبا وفؤادا ، فما بطن منه فهو القلب ، وما ظهر منه فهو الفؤاد ، وجعل للقلب بابا متصلا بالصدر ، وللفؤاد عينين وأذنين ، كما جعله الله معدن نور الإيمان ونور الخشوع والتقوى والمحبة والرضا واليقين والخوف والرجاء والقناعة ، ومعدنا لأصول العلم ، يخرج منه إلى الصدر ، أو يدخل إليه منه أما الفؤاد فهو موضع المعرفة والرؤية والمشاهدة .

وقد أيد الله المؤمنين بنور العقل ، وجعل له بابا إلى الصدر حيث يشرق شعاعه بين عينى الفؤاد ، فيدبر بذلك النور الأمور ، ويميز بين ما حسن منها وما قبح .

فإذا أحيا الله القلب بنور التوحيد أشرق إلى الصدر من باب القلب وفتح عينى الفؤاد فأبصرتا بنور الحياة التى فيهما نور التوحيد ، فوحّد الله عز وجل وعرفه ، ووجد فيه القلب حلاوة حب الله ، ورأى الزينة التى زينه بها العقل ، وميز بعقله هذه العلوم التى أعطى فى صدره جملة ، فصيرها شعبا شعبا وصارت معرفة حين انشعبت(١) .

بهذا يصير القلب وله فى الصدر سلطان المعرفة والعقل والعلم والفهم ، فهو ينبعث فى محاب الله ومشيئاته حسبما يزين العقل ويدبر الفؤاد ، ويكره ما يكره الله ، وذلك مصداق قول الله سبحانه وتعالى « وَلَـٰكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ »

---

(١) الرياضة ص ٣٨ .

(الحجرات ٧) ثم فتح له بابا إلى العرش لينظر إلى عظمة الله وجلاله فإن فتح عينه ولاحظ عظمته بقى قلبه هناك ، وتصرفت أركانه فى أموره على رضائه وحدوده[١] .

لكن الصدر ليس خالصا لسلطان القلب ، بل هو ساحة مفتوحة ، للنفس عليه باب ، ومسكن النفس فى الرئة ، ومنها تتنفس لحياتها ، ثم هى منفشة فى جميع الجسد ، وبين القلب والرئة وعاء رقيق فيه ريح هفافة ، تجرى فى العروق مجرى الدم ، أصل هذه الريح من باب النار ، فهى مخلوقة من نار جهنم ، حافة بها ، وإن لم تسود كما اسودت جهنم من سلطان الله وغضبه ، وفى هذا الريح أفراح وزينة ، فإذا عرض للنفس ذكر شىء هب الهوى من نفس النـــار ، وحمل معه من تلك الأفراح والزينة ما تهيج له أفراح النفس وزينتها الموضوعة فى ذلك الوعاء الرقيق ، وتنتشر ريحه الحارة فتمتلىء العروق منها فى أسرع من الطرفة ، عندها تمتلىء النفس لذة وتهش إلى ذلك الشىء ، فتلك لذتها وشهوتها التى تتمكن بها من جميع الجسد ، فإذا غلت بالنفس تلك الشهوات التى جاء بها الهوى فاردخانها حتى يصل إلى الصدر فيحيط بعينى الفؤاد ، ويصير كالغيم يحول بينه وبين النظر إلى نور العقل وماذا يدبر له ، ويصير العقل منكمنا قد انقطع شعاعه ، وإذا حدث هذا لدى الكافر كانت ظلمة الكفر ، وهى الغافة التى ذكرها الله تعالى فى التنزيل « وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ » (البقرة ٨٨) وإذا حدث هذا لدى المؤمن كانت غفلة ، والشيطان خلال ذلك كله يزين ويمنى حتى تستحكم النفس بسلطان الهوى والشهوة .

ومن شأن الهوى إذا استبد بنفس إنسان أن يدعوه إلى ادعاء الربوبية ، حتى يكون جائز الأمر نافذ القول فى شهواته ومناه لأنه يعلم أنه إذا عز وعلا على الخلق أدرك مناه ، وأنه إذا طلب لذته ، وأراد قضاء شهوته ، وخاف أن لا ينال ما أراد واشتهى حاول أن يقهر الخلق ، إما بأخذ قلوبهم بمحبة مكتسبة ، أو بخوف يبثه فى قلوبهم منه ، فلهذا يطلب العـــز والسلطان ، ولا يزال يلج به الأمر حتى يدعى

---

(١) المسائل المكنونة ص ٣٧ ا

الربوبية ، ومن هنا ادعى فرعون الربوبية ، وضاق الأمر بنمرود ، حتى زعم أنه يحيى ويميت ويحارب إله السماء .

ولما كانت نفس المؤمن قد أيست بعد أن أنقذه الله تعالى بالمعرفة من أن يدعى الربوبية أو يقصد لمحاربته ، فإنها تطلب ما دون ذلك من الأمور[1] .

والإنسان مطالب أن يصون قلبه عما تورد النفس عليه بحيث يبقى دائما واله القلب بالله ، متعلقا به أبدا ، متوجها بحبه وأفراحه إليه ، لأن الله خلقه من باب الفرح ، ليفرح العبد بربه ، وليفرح الرب بعبده ، والآدمى مطبوع على الفرح بوجود كل شيء حلو[2] ، فإذا فرح العبد بشيء من شهوات الدنيا دون أن ينظر فى ذلك إلى الله وإلى فضله فقد رد الفرح بالله ، وسقطت منزلته عند الله ، كما سقطت عنده منزلة الفرحين بالدنيا ، لأن هـذه من الأفراح التى حفت بها النار ، وزينت بها الشهوات ، وكانت حظ إبليس من ربه ، وقد قال الله عز وجل « لاَ تَفْرَحْ إن الله لاَ يُحِبُّ الْفَرِحِينَ » (القصص ٧٦) و « قُلْ بِفَضْلِ اللهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا[3] » (يونس ٥٨) ، فالأفراح كلها مذمومة إلا أن يفرح بالله وفضله .

على أن الشهوة فى النفس لا محمودة ولا مذمومه ، لأنهـا وضعت للذة والابتلاء[4] ، وقد وضع الله فى الجسـد أصنافا من خلعه ، فإذا هاجت هذه الصفات ، فلا يلام الإنسان على ذلك ، بل يتوجه إليه اللوم أو الحمد على كيفية استعماله لهذا الهيجان[5] .

---

(١) أدب النفس ص ١٥٨ – ١٥٩ .

(٢) المنهيات ص ١١٩ ى .

(٣) المسائل المكنونة ص ٢٦ أ

(٤) المصدر السابق ص ٣٩ أ .

(٥) جواب كتاب من الرى ص ١٦١ – ١٦٢ .

والقلب أمير الجوارح ، وهى تابعة له ، لا تعمل إلا بأمره ، وحركات الجوارح كلها من تقلب القلب بمشيئاته ، فإذا حرك الآدمى جارحة فإنما يحركها بحركة قلبه ، والقلب شاخص بوله إلى الله ، قائم بين يديه ، تتأدى منه الحركات إلى الجوارح ، فنهوضه إلى ربه ، وقيامه بتلك الحركات هو خدمته ، وهو النية التى ينويها العبد فى كل عمل ، لأن النية هى النهوض ، فالقلب ينهض فى خدمة ربه حتى يصل إلى سدرة المنتهى ما وجد إلى ذلك سبيلا ، وإنما تقبل هذه الحركات وهذه الأعمال بتلك النية ، وعلى قدر ما تكون النية خالصة يكون طريقها إلى الله مفتوحا[1] .

والنفس لا تدع القلب ينفرد بالجوارح ، بل تنازعه فيها ، وتشركه فى أمرها ، من حيث إنها أداتها لإبقاء حياتها ، وتحصيل ملذاتها وشهواتها ، فإذا خطر ببال المؤمن شىء من شهوات الدنيا كان لكل من النفس والقلب موقفا خاصا إزاء هذا الخاطر . أما النفس فتثور مع ما فيها من الهوى حتى يصل سلطانها إلى الصدر ، وأما القلب فمن شأنه أن ينظر إلى ما أوردت النفس ليرى ماذا يزين العقل ويدبر الفؤاد ، فإن كان غير محظور استعمل العقل والعلم وجميع جنوده حتى يصدر عنه فى هيئة حسنة ، فإذا صعد إلى الله قبله ورضى عنه ، وإن كان معصية ثار معه سلطان المعرفة ولذتها وحلاوتها ، وسلطان العقل وزينته وبهجته ، فقام منتصبا متوجها بعين فؤاده إلى الله تعالى ، حتى يجد القوة على زجر النفس ، ورفض ما عزمت عليه ، وإن غلب سلطان الشهوة وحلاوتها ولذتها على القلب ، وثار دخانها فى الصدر حتى حال بين عينى الفؤاد ونور العقل ، فتحير عن التدبير ، وتبدد نور العلم فى الصدر ، وزالت أفراح القلب بأفراح النفس ، وقامت النفس على ذنبها بما وجدت من القوة فى تلك الشهوة ، جاء الهوى ، وبذر بذور السيئة حتى تظهر المعصية على الجوارح .

فقلب العبد موقوف بين الوله إلى محل العظمة بما فيه من أفراح وزينة ، وبين الوله إلى الهوى بما فيه من أفراح وزينة احتملها من باب النار ، والإنسان منذ سقط

(١) كتاب الرياضة ص ٧٨ — ٧٩ و ص ٨٣ ب من مخطوطة الجمعية الأسيوية .

من بطن أمه غذى بالشهوات ، وكلما غذى بشهوة وجد لذتها وفرحها ، فلما شب وقامت عليه الحجة ، واقتضى الوفاء بما فى الإسلام من أمر ونهى ، أراده قلبا ، ونازعته نفسه ، واستعصت عليه حتى أوقعته فى المعصية وهو كاره للفسوق والعصيان ، لكن الشهوة غالبة عليه ، والقلب بما فيه من المعرفة مقهور ، والعقل منكمن غائب ، والعدو يزين ويرجى .

لما كان العبد بهذه الصفة احتاج إلى المجاهدة ، وأمر بها ، فقال عز وجل « وَجَاهِدُوا فِي اللهِ حَقَّ جِهَادِهِ » (الحج ٧٨) ، وقد يسر الله الأمر على عباده « وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ » (الحج ٧٨) ووسع عليهم فى فرائضه ما لا يضيق عليهم ، وفى الشهوات ما لا يحرجهم ، فكل شهوة منعهم منها أطلق لهم بعضها ، وحد لها حدودها ، ووضع لهم الوسائل المشروعة لتحصيلها ، فلا يصبح للعبد عذر إذا لجت به نفسه فأطاعها ، أو استبدت به فاستسلم لها ، ولذلك أمر بمجاهدة نفسه إذا عرض على الصدر ذكر شىء حرمه الله عز وجل عليه ، حتى تنقمع النفس ، ويسكن غليان الشهوة ، ويتخلص العبد بدروس صورة تلك المعصية عن الصدر ، فيحفظ بذلك جوارحه السبع ، بحيث لا يتجاوز بها ما حد لها ، لأن هذه الجوارح أمانة عندنا ، وكل جارحة ذات شهوة ، ومجمع الشهوات فى النفس ، فإذا استعمل هذه الشهوات بإذن الله تعالى ، وبلغ بها الحد الذى حده له ، فهو مطلق له ، وإذا تعدى المحظور صار ملوماً ، فمجاهدة النفس — إذن — هى منعها مما حرم الله عليها ، ومراقبتها فى كل ما تهم به ، بحيث لا يأذن لها فيما حظر عليها ، فيكون بذلك قد خان الأمانة واتبع خطوات الشيطان ، وافتقد ما فى نور التوحيد من حلاوة وأفراح ، وصار مرفوضاً مخذولا ، فأسره العدو ، وذهب به إلى النار .

فهذا شأن الذى وقف بمجاهدته على نفسه ، يحفظ جوارحه على الحدود فى النظر والكلام والاستماع والسعى والأخذ والعطاء ، والبطن والفرج .

لكن هذا الموقف غير مأمون ، وليس من السهل أن يظل المرء واقفا بالمرصاد لكل لفتة أو خطرة أو شهوة ، ليميز فيها بين ما حل فيمضيه ، وبين ما حظر

فينفيه ، وهو لا يأمن الغفلة والنسيان ، والعدو واقف بمرصاد ، يسلك مسالك الهوى إلى العبد ، ويرصد ما يهيج منه ، فإذا اشتهت النفس شيئاً مكر به ، لأن هذه الشهوات بعضها مطلق ، وبعضها محظور عليه ، فإذا استمرأت النفس حلاوة المطلق لها ، واستمكنت منه أصبح من السهل استدراجها إلى ما حرم عليها ، ما لم يكن لدى القلب من القوة والمناعة ما يقيد النفس عن الحرام .

والمؤمن إذا غلب أو زل عاد إلى مركز الطاعة بين يدى الله عز وجل بالاستغفار والتوبة ، لكن هذه الخطة خطة فى التخليط ، لعبد يبذل الجهد فى الاستقامة ، وباطنا غير مستقيم ، فشهوات نفسه قائمة بين يديه ، يمنعها بجهد ومشقة ، ولا يأمن أن يغفل عنها فيزل أو يسقط ، ولذلك فالوقوف بجهاد النفس عند هذا الحد غير مأمون ، بل هو غير كاف لمن أراد أن يعتق قلبه من رق النفس ، ويسلم قلبه لربه طاهراً من شهوة الآثام ، صافيا من كدورة الأخلاق ، حيث يجد السبيل إلى العرش إلى مكان القربة ومجالس النجوى ، لأن دخان الشهوات الذى يثور به الهوى إلى الصدور يقف بين عينى الفؤاد وأذنيه ، ويصير حجابا يحول بينه وبين ملاحظة العظمة ، والاتجاه إلى محل القربة ، فتستمر النفس وتقوى ، ويستشرى سلطانها ، والقلب يذبل ويضعف حتى يقع آخر الأمر أسيراً لها ، تبعا لهواها وشهواتها .

لذلك احتاج هذا العبد إلى أدب النفس ورياضتها ، فإذا جاهد العبد ، فمن جهاده أن يروض نفسه فيؤدبها[1] ، ويرى الحكيم أن راض ورَضّ بمعنى واحد ، يعود إلى معنى الكسر ، وأن الفرق بينهما إنما هو فى الاستعمال ، فالرياضة تكون فى الأخلاق ، والرض يكون فى الأشياء ، يقول « فأما الرياضة فهى مشتقة عربيتها من الرض ، وهو الكسر ، وذلك أن النفس اعتادت اللــذة والشهوة وأن تعمل بهواها ..... ويقال فى اللغة راض ورض بمعنى واحد ، فمن قال رض فلما أدغم الألف فى الضاد فشدد ، ومن أبرز الألف خفف الضاد ، فقال راض ، فالرض

(١) الرياضة ص ٤٥ .

الكسر ، فقيل فى الأشـياء المكسورة رض ، وقيـل فى الأخلاق المكسورة راض[١] .

وإذا كان جهاد النفس فى أخص معانيه أن يمنعها من الحرام ، فإن أدب النفس ورياضتها أن يمنعها من كل ما يقرب بها من حدود الحرام ، أدب النفس أن يمنعها من الحلال حتى لا تطمع فى الحرام[٢] ، فإذا عزم العبد على مجاهدة النفس ، فمن مجاهدته لنفسه أن يلزم كل جارحة من جوارحه السبع الفطام عن عملها ، حلالا كان أو حراما ، حتى يستريح من تحكمها ، وتستسلم له ولتوجيهه ، فإذا اتجه إليها اتجه بحق ، وإذا انصرف عنها انصرف بحق ، دون أن يكون واقعا تحت تأثير رغبة النفسية ، ظاهرة أو خفية .

وقد ضرب الحكيم لذلك مثلا شهوة الكلام « وذلك أن النفس قد اعتادت لذة التكلم بالكلام ، فإذا ألزمها [فى الأصل : لم يلزمها] الصمت فيما لا بد منه ، حتى تعتاد السكوت عن الكلام فيما لا بد منه فقد ماتت شهوة الكلام ، فاستراح وقوى على الصدق ، فلا يتكلم إلا بحق ، فصار سكوته عبادة ، وكلامه عبادة ، لأنه إن نطق نطق بحق ، وإن سكت سكت بحق »[٣] .

وضرب للتأديب والرياضة مثلا بالرضيع ، والبازى ، والفرس .

فالصبى يألف ثدى أمه حتى لا يكاد يصبر عنه ، فإذا فطمته اشتد عليه وبكى ،

---

(١) أدب النفس ص ١٠٤ — ١٠٥ . ومع أن المادة فى كتب اللغة لا تسعفه فى ذلك ، فإن القياس غير مستقيم ، لأن من رض الشىء قصد كسره بعد أن كان سليما ، فهل ذلك هو الأمر بالنسبة لمن راض الأخلاق ؟ وهو أنه قصد كسرها بعد أن كانت سليمة ؟ أم أن رياضة الأخلاق هو إصلاح المكسور منها ؟ اللهم إلا أن يقصد بذلك رياضة النفس وكسرها عن شهواتها .

(٢) الرياضة ص ٤٥ .

(٣) المصدر السابق ، نفس الصفحة .

وقلق ، وإذا استمر الفطم نسيه ، وأقبل على الطعام والشراب ، ووجد من لذة الطعام والشراب ما يجعله يعاف الثدى ويعاف ذكر اللبن[١] .

والبازى ينفر من الآدميين فى شامخات الجبال ، فيؤخذ فيلقى فى البيت وتخاط عيناه حتى ينقطع عن الطيران ، ويربى باللحم ويرفق به حتى يأنس بصاحبه ، ويألفه إلفا إذا أرسله استرسل ، وإذا أمسكه توقف ، وإذا أصاده أمسك عليه صيده ، تحرياً لموافقة مولاه ، وإيثاراً لمشيئته على هوى نفسه[١] .

والدابة تكون حقيرة القيمة ، اعتادت الرعى حيثما شاءت ، فإذا ريضت على قبول السرج واللجام ، وأدبت على السير فى مختلف الأحوال ، حتى أصبحت سلماً لمولاها ، صارت عندئذ بحال تصلح للملك ، فإن قومت قومت بالدنانير رفعة لها ، وتجلل وتبرقع ، ويصفى لها العلف ، وتربط فى مربط الملك ، وذلك لتركها مرعاها وهواها ، واحتمالها الكد والتعب ، وإعطاء المجهود بالصدق من نفسها ، لكى ترضى مالكها ، فإن كانت بحيث تجمح أو تشمس أو تمتنع من إعطاء ما فيها من القوة كانت دابة دنيئة خسيسة ، فيها أخلاق السوء ، فلا تصلح للملك ، وإنما تصلح للإيكاف والحمولة[١] .

كذلك نفس الآدمى إذا راضها بترك الشهوات وقطعها عن الملذات حتى تذل له وتنقمع ، فلا تتحكم فيه بشهوة ، ولا تطالبه برغبة ، وإنما تكون سلسة منقادة للقلب والعقل ، مستقيمة فى سيرها على حد ما أمرت به دون زيادة أو نقص أو تطلع أو توان . أما إذا لم يرض العبد نفسه ولم يؤدبها ، ولم يعودها رفض الشهوة المطلقة لها حتى تذل وتسكن لم يملكها عند ذكر ما يعرض لها ، ولم يقدر على تسكينها ، بسبب ما فيها من سلطان الفرح والزينة والشهوة ، وقد أجمل للعبد فى الأمر ، وطلب منه أن يجاهد فى الله حق جهاده ، فمن اكتفى بالجهاد عندما يعرض خاطر أمر من الأمور المحرمة ، ولم يرض نفسه قبل ذلك ، فإنه يصبح عرضة عند جهاده لنفسه

---

(١) الرياضة وأدب النفس ص ٨٦ — ٨٧ و ١٠٥ — ١٠٨ .

لأن يغلب وأن يغلب ، ولذلك يوجد العبد مرة طائعاً ومرة عاصياً فى شهوة واحدة ، وهذا هو التخليط ، وهو ناشئ من بقاء الشهوة حية فى النفس ، فتتحكم كلما أمكنتها الفرصة . يقول الحكيم[1] : « فأما الأكياس فراضوا أنفسهم فأدبوها ، فامتنعوا من الحلال المطلق لهم ، حتى هدأت جوارحهم . . . . . فإذا استعملوها كان القلب أميراً قاهراً ، فاستعمل تلك الشهوة بما يريه العقل ويزين له . . . . . . فهنا يملك نفسه أن تقف على الحلال فلا تجاوزه ، فهو ينطق ، فإذا بلغ فى منطقه مكانا يصير ذلك الكلام عليه غيبة أو كذبا ملك نفسه فامتنع وتورع ، لأن شهوة الكلام قد ماتت منه ، فهو يتكلم لله عز وجل ، وابتغاء مرضاته ، وكذلك النظر . . . . . . وسائر الجوارح السبع » .

وموت الشهوة كما يصفه الحكيم الترمذى لا يعنى أن يصبح الإنسان ولا شهوة له ، فمثل هذا لا يتفق مع طبيعة الأشياء ولا مع طبيعة الإنسان من حيث هو إنسان ما دام حيا ، ولذلك لا يعقل أن يكون هو مقصود الحكيم الترمذى ، وإلا كان حديثه متهافتا غير متماسك ، بل لعله أن يكون متناقضا ولكن مقصوده من موت الشهوة هو تحولها من صورة إلى صورة ، وتغير مجراها إلى مجرى يحدده القلب والعقل ، وقد يمكن أن يعبر عنه فى مصطلحات علم النفس بأنه مزيج من الكف والقمع والإبدال مع شىء من الإعلاء[2] ، فبدلا من أن تكون متحكمة فى مشاعر الإنسان وتفكيره ، تصبح ذلولة لقلبه وعقـــله ، وبدلا من أن تكون متجهة اتجاها دنيويا حراً تصبح موجهة توجها دينيا مقيداً ، فشهوة الكلام قائمة فى النفس ، ولكنه يمنعها لذة الكلام ، حتى لا تتحدث فيما يليق وما لا يليق ، فإذا تعودت أن تقع تحت حكم العقل بعدم النطق مطلقا ، فليس معنى ذلك أن حب الكلام قد مات فى النفس ، وإلا لم يستطع أن يعود إلى الكلام مرة أخرى ، ولكن معنى ذلك أن الرغبة

---

(١) الرياضة ص ٤٧ .

(٢) انظر ص٢٩٩ و٣٠٣ من « علم النفس التربوى » ص٤ لأحمد زكى صالح ، وكذلك ص ١٦٦ — ١٦٩ من كتاب الدوافع النفسية لمصطفى فهمى .

فى الكلام قد انصرفت إلى تحقيق ما يتطلبه العقل دون مجاوزة له إلى غيره ، وتحول مصدر هذه الرغبة من النفس إلى القلب ، وتغيرت بالتالى صورة تحقيقها فإذا تطلب الكلام بقدر مخصوص ، وصورة مخصوصة ، لم تسبقه النفس إلى غير ما يريد ، ثم هى لا تجد فى ذلك غاية خاصة بها تحققها دون رقيب أو حسيب ، ولكنها تحققها بالقدر المطلوب ، وبالصورة المطلوبة ، لأنها قد أصبحت خاضعة له ، وليس خاضعاً لها .

على أن الحكيم لا يكاد يأمن جانب النفس ، وإنما يرى أنه إذا غفلت عنها بعد رياضتها فإنه لا يؤمن أن تعود إلى بعض عاداتها ، ما دامت الشهوات منها حية ، والهوى قائما[1] ، بمعنى أنه إذا لم تتم عملية القمع والإعلاء تماما فان النفس ينبغى أن تظل تحت التعهد والمراقبة ، وإلا وثبت على القلب وثبة أسرته وصرعته .

فى ضوء ذلك ، وفى ضوء ما سبق ، نورد ما رواه الحكيم فى معرض رياضة النفس حتى يتمكن القلب منها وتسلس له — من « أن سهل بن على المروزى رحمه الله تعالى كان إذا مشى فى السوق حشا أذنيه بالقطن ، ورمى ببصره إلى الأرض ، وكان يقول لأمرأة أخيه ، وهى معه فى الدار : استترى منى ، وكان ذلك دأبه زمانا ، ثم ترك ذلك ورمى القطن ، ورفع بصره إلى الناس ، وقال لامرأة أخيه : كونى كيف شئت ، فذلك منه حيث وجد شهوته ميتة[2] » فهل يفهم من ذلك أن شهوته قد انقطعت وزالت ؟ أو أنه قد حل له النظر ؟ أم يعنى ذلك أن بصره قد أصبح تبعا لما يأمره به قلبه وعقله ، لا تبعا لشهوة نفسه الدنيوية ؟ وأنه قد أصبح يملك نفسه وشهوته فى النظر ، فلا يتوجه إلا حيث يوجهه قلبه وعقله فى الوقت المخصوص وبالقدر المخصوص ، وبذلك ساغ له أن يرفع الحرج عن زوج أخيه ، وأن يلتزم هو بالتحكم فى نفسه ، بعد أن ذلت وانقادت له ؟ ؟

وقد أورد ابن الجوزى بعض هذه الرواية عن الحكيم فى فصل عمن اندس فى

---

(١) أدب النفس ص ١٢٠ .

(٢) الرياضة ص ٤٧ — ٤٨ .

الصوفية من أهل الإباحة ، وذلك تحت الشبهة الخامسة وهى « أن قوماً منهم داموا على الرياضة مدة ، فرأوا أنهم قد تجوهروا ، فقالوا : لا نبالى الآن ما عملنا ، وإنما الأوامر والنواهى رسوم للعوام ، ولو تجوهروا لسقطت عنهم . . . . » فقال : « وبإسناد ابن شاهين قال : ومن الصوفية قوم أباحوا الفروج بادعاء الأخوة ، فيقول أحدهم للمرأة : تؤاخينى على ترك الاعتراض فيما بيننا ، قلت (أى ابن الجوزى) : وقد روى لنا أبو عبد الله محمد بن على الترمذى الحكيم فى كتاب « رياضة النفوس » قال : روى لنا أن سهل بن على المروزى كان يقول لامرأة أخيه وهى معه فى الدار : استترى منى ، زماناً ، ثم قال لها : كونى كيف شئت ، قال الترمذى : وكان ذلك منه حين وجد أن شهوته ماتت » ثم علق على ذلك بقوله : « أما موت الشهوة هذا [فـ] لا يتصور مع حياة الآدمى ، وإنما يضعف ، والإنسان قد يضعف عن الجماع ، ولكنه يشتهى اللمس والنظر ، ثم نقدر أن جميع ذلك ارتفع عنه ، أليس نهى الشرع عن النظر ؟ والنظر باق ؟ وهو عام[1] ؟ » .

واقتطاع القصة من سياقها لدى الحكيم ، ثم روايتها فى هذا السياق عند ابن الجوزى قد يعطى انطباعا بالمعانى التى أشار إليها ، لكننا — مما رأينا — لانستطيع أن نوافق ابن الجوزى على ما رآه فى هذه القصة من أن موت الشهوة الذى يقصده الحكيم معناه زوالها وانمحاؤها ، فذلك غير متصور ما دام الإنسان حيا ، كما ذكر ابن الجوزى بنفسه ، ولا على ما فهمه من أن سهل بن عبد الله المروزى قد استحل النظر وهو محرم ، وإلا لاستحله قبل أن تموت شهوته ، وقد يعذر ابن الجوزى فى اتخاذه هذا المنهج وهذا الأسلوب ، إذا راعينا أنه يقصد إلى ما قد يتبادر إلى أذهان العوام من فهم غير صحيح ، حتى لاتستقر لديهم هذه المعانى فتفسد نفوسهم وقلوبهم معا .

ونحن إذا حاولنا أن ننظر إلى المعنى الكامن وراء ذلك عند الحكيم ، لوجدنا أنه ينظر إلى الإنسان من حيث إنه عبد لله ، خلقه وركبه هذا التركيب ، وأودع فيه كل هذه القوى ، ثم سخر له ما فى السموات والأرض جميعا منه ، وأولهه إليه فى كل

---

(١) تلبيس إبليس ص ٣٥٣ — ٣٥٥ .

ذلك ، ليستخدمه فى تحقيق عبوديته لربه ، بتربية حقوقه ، والنظر إلى أموره ، والتعظيم لشأنه ، ونشر الجميل عنه ، وإن استخدام شئ من هذه الأشياء ، سواء كان فى تركيب الإنسان أو كان خارجا عنه ، فى غير هذه الوجهة إنما يكون خيانة للأمانة ، وولها إلى الهوى والشيطان ، وتوجيها له إلى غير وجهته الصحيحة ، ويكون فى ذلك إهدار لقيمة الإنسان ، من حيث هو إنسان ، وإحباط لنشاطه وعمله ، من حيث النشأة والفطرة ، لأنه إقبال على تربيـــة النفس ، وطلب عزها وجاهها ، وتبوئ المنزلة لها عند الخلق ، فهذا طلب للربوبية ، وكيف يتفرغ للعبودية من يطلب الربوبية ، وقد سئل الحكيم عن الأدب فى الدين ما هو؟[1] فأجاب بأن الأدب أن تترك كل شئ وضعه الله تعالى فى جسدك موضعه ، فلا تزيله عن مكانه بمعنى أن لا تستعمله إلا حدود ما أمر الله ، فإنها لله ، وهى من وضع الله تعالى ، فينبغى أن تظل دائما وأبدا على الكيفية والصورة التى أرادها الله لها ، وإلا كان ذلك خروجا من حدود الأدب ، يقول : « فالأدب أن تنزل كل شئ وضعه الله تعالى فى جسدك من هذا الأشياء موضعه كما وضعه ، فاذا هاج منك ذلك الشئ ، فلست بملوم عليه ، إنما تلام وتحمد على الاستعمال بهذا الهيجان ، فانه لم يضع فيك الغضب لتستعمله حينما تهوى ، ولكن إذا رأيت معصية استعملت الغضب الذى وضعه فيك له ، ومن أجله ، على المقدار الذى حده لك . . . . . . ، وكذلك الرأفة ، إنما وضعها فيك لتستعملها له ، ومن أجله ، على المقدار الذى قدره لك . . . . . . ، وكذلك كل شهوة وضعها فيك من الأكل والشرب والجماع واللباس والركوب والمشى والنظر والاستماع والشم والبطش والسعى والكلام وغير ذلك ، فانما وضعها فيك لتستعملها له ومن أجله ، وعلى الحد الذى حده لك »

وكذلك ما سخر لك فى هذه الدنيا ، إنما سخره لك لتستعمله له ومن أجله ، وعلى الحد الذى حده لك ، خدمة لله وعبودية له ، فكل شئ — مهما يكن هذا الشئ — حتى الشهوات — ينبغى أن يكون له ومن أجله ، وعلى الحد الذى حده ، كما وضعه ،

---

(١) جواب كتاب من الرى ص ١٦١ — ١٦٣ وص ١٣٠ ب من مخطوطة ليبزج

فاذا استعملنا شيئاً منها فى غير ما وضع له ، أو بدون مراعاة الحد الذى حده الله له ، لم يكن ذلك الاستعمال له ولا من أجله ، بل كان لغيره ، ولم يكن ولهنا إلى الله ، بل إلى غيره ؛ وبذلك لكون قد تركنا خدمتنا لله ، وعبوديتنا له ، وابتعدنا بقدر ذلك عنه ولم نحقق ما خلقنا من أجله .

وقد هيأ الله فى قلب المؤمن — بما أمده به من نور التوحيد وحلاوته ، وطمأنينة الإيمان ولذته ، وأفراح القربة وبهجتها — ما يجعله لايطمع فى شهوات هذه الدنيا وملذاتها ولا يوله إليها وإنما يمد نفسه بها إلى الله ، ويؤديها إلى خالقها كما أرادها ، قانعا بما آتاه الله فى قلبه من أفراح وبهجة .

لكن نفس الإنسان لاتستقر على ذلك ، ولا تستريح له ، لأنها لا تشاهد من عظمة الله وسلطانه ما يشاهد القلب ، ولاتجد من أفراح القربة وحلاوتها ما يجد القلب ، فإذا وسوس لها الشيطان بخاطرة من الخواطر ، وحركها الهوى ، وتزيلت لها بحلاوتها ثارت وفارت ؛ وجعلت تطلب لذتها وشهوتها ، فإن مال القلب إليها وأطاعها فى طلب المنى والشهوات ، واقتضاء لذاتها ونهماتها ، لم تكن تلك الحلاوة ولا هذه الأفراح من الله ، ولاهى لله ؛ وإنما هى من النفس ، ومن أجل النفس ، فانسد الطريق إلى الله ، ووقعت الحجب لوقوع المخالفة ، وترك الموافقة ، والنفس لا تقنع ولا تهدأ ، لأن شهواتها لاتنتهى ، والشيطان يعدها ويمنيها ، وكلما مال معها القلب كلما قويت واستمرت ، ووجد الشيطان وسيلة ، وأصبحت ذات إمرة وسلطان تحكم بها فى القلب ، والقلب أمير على الجوارح ، فيصبح القلب وما تحت إمرته مملكة لها ، تأمر فيها وتنهى بهواها وشهواتها ، وقد كانت — على ما خلقه الله — مملكة استخلف الله القلب عليها ، وولاه إمرتها ليعدل فيها ، وينفذ فيها إرادة بارئها وأحكامه ، فأهمل ولايته ، وخان إمارته ، وضيع رعيته .

أما إذا تشمر القلب لرد ما أوردت عليه النفس ، وما جاءت به من حلاوة الشهوات ، فحرمها كل لذة ، ومنعها كل شهوة وقطع عنها كل حلاوة وفرح ، واستبد بها وبما فيها ، واستعمل فى ذلك كل جنوده من العقل والمعرفة والتوحيد ،

فانها تلين وتسلس وتنقاد ، وتلقى بيديها سلما ، وما تزال فى أسر القلب حتى تتحول من الخيانة إلى الأمانة ، وتهجر لذة الشهوات وبهجتها إلى لذة الإيمان وبهجة التوحيد وأفراح المعرفة ، وتصبح قرينا موافقا بعد أن كانت خصما معاندا ، ويكون كل شئ قد وضع موضعه الذى وضعه الله ، له ، ومن أجله ، وعلى الحد الذى حده له .

فجملة الأمر إذن تكمن فى قطع النفس عن أفراحها ، وذلك بمنعها من تحقيق رغباتها وشهواتها حتى تيأس منها ، لأن نعم الدنيا للنفس كلها مسمومة ، وسمها فرح النفس بها ، والفرح يسبى القلب [1]، فاذا أيست من ذلك لم تعد تنازع القلب فى إمارته أو ولايته ، فيسير فى طريقه إلى ربه مع كمال صدقه بأفراحه به ، وبأشواقه إليه .

يقول الحكيم[2] « وفى الجملة ينبغى أن يتفقد كل حال وكل أمر للنفس فيه فرح واستهشار من نعمة أو وجود لذة أو أنس بشئ فيقطعه عنها ، وإنه كلما هويت النفس شيئا أعطاها فرحت به ، فينبغى له أن يمنعها ولو شربة من ماء باردة تريد أن تشربها ، فيمنعها فى تلك الفورة التى تشوفت لوجود بردها ولذتها ، حتى تسكن تلك الفورة ، وينغص عليها ثم يسقيها بعد ذلك ، حتى يملأها غما ، ويوقرها هما ، لأن من شأنها إذا حبس عنها هذه الأفراح بهذه الأشياء وبهذه الأحوال ، فكأنه صبرها فى سجن ، فيتقرب إلى الله عز وجل بغمها وهمها ، فيعجل الله عز وجل له ثوابه نوراً على القلب ، فيزداد القلب بذلك النور قوة على منع النفس شهواتها ، وعلى أخذ سلطانها ، ويستولى عليها وهى تذل وتذبل ، والعدو يخسأ ويتحير ، ويبطل كيده ومكره » .

ولعل هذه الصرامة تهول البعض ، ويرى فيها من التشدد ما ليس ينبغى ، مع أن الدين أكثر من ذلك يسراً وسماحة

أما أن الدين أكثر يسرا وسماحة فما لاشك فيه ، وأما أن هذا التشدد مما لاينبغى فلأنه خاص بمن أراد أن يسلك هذا الطريق ، ولكل طريق أهله الذين يعرفون مسالكه وشعابه ، وهم أدرى به وأكثر خبرة من عامة الناس ، وعليهم أن يلتزموا فيه بحدود وآداب لا يلتزمها من سواهم من الناس .

---

(١) الأكياس والمغترون ص ١٦ .

(٢) الرياضة ص ٦٢ .

ولعل هذا الاعتراض يكون أسلوبا مخففا من اعتراض آخر أورده الحكيم وأجاب عليه ، ذلك الاعتراض هو : إن اتباع هذه الطريقة بحرمان النفس من المباحات إنما هو تحريم لما أحل الله . وليس الأمر فى الحقيقة حرمانا من المباحات حتى يكون تحريما لما أحل الله ، بل هو حرمان من الهوى والشهوة أن تكون وسيلة النفس لنيل هذه المباحات ، وأن يكون نيلها على غير ما أذن الله ، وعلى غير الحد الذى حده الله ، وهو فى الحقيقة منع لما منع الله . ثم هب أنه كان حرمانا من المباحات فإن ذلك لا يعنى أنه تحريم لما أحل الله ، لأن ذلك ليس هو المقصود ، بل القصد منه تأديب النفس ورياضتها حتى تسلس وتنقاد . يقول الحكيم[1] : « فهذا الذى وصفنا من تركك الشهوات وتجنبك اللذات ليس تحريم الذى أحل الله لك ، ولكن تأديب لنفسك ورياضة لها ، لأن هـــذه النعم إنما أمرت وأذن لك فى تناولها على الأدب الذى أدبت به على لسان الكتاب والرسول [ﷺ] فلما ساء أدبك لما فيه من أخلاط السوء التى مالت بك لم تجد بدا من أن تفطمها مرة . . . . . . فأما قلب معلق بالشهوات ، مأسور باللذات ، مقهور بالمنى ، محبوس فى سجن الهوى فى بئر مظلم ، فكيف يمكنه أن يتناول ما أعطى بإذن الله ، فإن بعض من خفى عليه هذا النوع من العلم كبر فى صدره هذا حتى ربما يفرح إلى الاحتجاج بقول الله تعالى « يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَـٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓا إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ » (المائدة ٨٧) وبقوله تعالى « قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَـٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ » (الأعراف ٣٢) فهذا من الاحتجاج تعنيف ، ومن القول تحريف ، لأنا لم نرد بهذا : التحريم ، ولكن أردنا تأديب النفس ، حتى تأخذ الأدب ، وتعلم كيف ينبغى لها أن تعمل فى ذلك » والأدب فى ذلك أن تأخذه بالحق ، والحق فى ذلك أن يكون لله ومن أجله وعلى الحد الذى حده ، أما أن يكون للنفس فيه نصيب ، وأن تفرح بهذا النصيب ، فهذا خيانة وظلم وعدوان ، ونصيب النفس فى الأشياء هو حب المحمدة والثناء ، والتجبر والتعزز ، والاستبداد ، والمباهاة ، والرياء ، وغير ذلك من

---

(١) أدب النفس ص ١٢٤

آفاتها ، وحرمانها من ذلك ليس تحريما لما أحل الله ، بل هو — بالأحرى — منع من محظور « ألا ترى إلى قوله جل وعلا « إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ » (الأعراف ٣٣) فالبغى فى الشىء الحلال حرام ، والفخر حرام ، والمباهاة حرام ، والرياء حرام ، والسرف حرام ، فإنما أوتيت النفس هذا المنع من أجل أنها مالت إلى هذه الأشياء بقلبها حتى فسد القلب ، فلما رأيت النفس تتناول زينة الله والطيبات من الرزق تريد بذلك تغنيا أو مباهاة أو رياء ، علمت أنها خلطت حلالا (فى الأصل حراما) بحرام[1] »

وهذه أمور لا تبدو فى ظاهر الأمر ، وإنما تخدع بها النفس صاحبها ، وتغره عنها فلا يتبينها ، فيسىء وهو يحسب أنه يحسن صنعا ، لذلك كانت رياضة النفس وتأديبها — بحرمانها من المباحات خشية الوقوع فى المحظورات — وسيلة ضرورية ، ومقدمة أساسية لمجاهدة النفس حق الجهاد .

على أنه ينبغى أن نلاحظ أن حرمان النفس من المباحات لا يقصد به حرمانها على إطلاقه حتى مما لا بد منه لصلاح النفس والبدن ، لأن رفض ذلك رد على الله أمره وحكمه[2] ، بل المقصود الحرمان من المباحات التى تقصد للذتها وأفراحها .

ولما كان من شأن مجاهدة النفس أن لا يقف بها على شىء تفرح به حتى لا توقفه عن مسيره إلى الله ، فإنه ينبغى أن يتوقى كل ما يمكن أن تفرح به حتى ولو كان نوعا من أنواع العبادة أو عملا من أعمال البر ، فإن النفس إذا ضاق بها الأمر ، ولم تجد وسيلة لإشباع رغبتها من لذائذ الحياة الدنيا ، لم تجد بأسا فى إشباع رغباتها ، بالانغماس فى أعمال البر ، فهى تدعو صاحبها إلى النوافل ، لتفرج عن سجنها بالتقلب فيها ، وتشارك القلب أفراحه بها ، وتدس فيها هواها وشهواتها ، فإذا رآها

---

(١) أدب النفس ص ١٢٤ — ١٢٥

(٢) كتاب العلل ص ٢١٠ ب من مخطوطة دار الكتب المصرية و ص ١٤٩ من مخطوطة ولى الدين

تفرح بعمل من أعمال البر أو تأنس به « يقطع عنها ذلك العمل ، حتى إنه لو قرأ القرآن فرجع فيه وغنى ، منعها ذلك ، لأنها متى وجدت شيئا مفروحا به أنست واطمأنت إليه ، ومدت القلب إلى ذلك الأنس ، فمتى يصل القلب إلى الأنس بالله عز وجل ؟ والطمأنينة إليه ؟ والوله إلى عظمته ؟ وصفاء الحب له[1] ؟ »

فالعبد حين ينغمس فى أعمال البر ، ويؤدى أنواعا من الطاعات والنوافل ، تشعر النفس بما تقوم به من الجهد ، وفى هذا الشعور بلاء عظيم يكمن فى كثير من آفات النفس مما يجعل هذه الطاعات وهذه النوافل سيئات فى صورة طاعات ، وذلك هو مكر السيئات[2] ، ولذلك يهتم المرء لما فاته من أعمال النوافل أكثر من اهتمامه لما فاته من الفرائض ، ولا يمكن أن تطيب نفسه بالنوافل ، فى الوقت الذى يستخف فيه بالفرائض ، إلا بسبب آفة فى نفسه ، هو أنه يقصد بها وجه الهوى لا وجه الله : ولو أنه أقبل على تعظيم أمر الله فى أداء فرائضه على الوجه الذى ينبغى لكان له فى هذا شغل عظيم يشغله عن التطوع : أما أن ينغمس متطوعا فى أعمال البر قبل أن يحكم أداء فروضه على وجهها ، وقبل أن يستوثق من نفسه فى أداء هذه الفروض، فإنه يمكن نفسه من نيل الفرصة لكى تدس له السم فى العسل ، وتمد قلبه إلى لذاتها وشهواتها ، وإن كانت مغلفة تحت أثواب النوافل والطاعات .

وللترمذى فى ذلك حديث طويل ، وأمثلة كثيرة ، نجتزئ منها بصورة مثل هذا العبد فى شأن الصلاة يقول[3] « وإذا قام إلى الصلاة سها عن حفظ قلبه مع الله وبين يديه ، وسها عن حفظ جوارحه ، فالتفت ورفع بصره عن مواضعه ، وتثاءب وتمطى ، وفرقع بإصبعه ، وتمايل فى صلاته كالمترنح . . . . . . وعبث بجسده وثيابه ، وأشباه ذلك ، فهذا غير مقبل على صلاته ، قد أهمل حفظ قلبه من حديث النفس ووسواسها ، وأهمل حفظ جوارحه عن هذه الأشياء ، وترك تدبر آياته فى

---

(١) أدب النفس ص ٦٢

(٢) الأكياس والمغترون ص ٧٠

(٣) الأكياس والمغترون ص ٢٩ — ٣٠

قراءته ، وأن يعقل ما يتلو ، فإنه أمر بالتلاوة فى الصلاة لإيقاظ النفس . . . . . . فإذا أهمل هذا كله ، ثم ذهب فطيب نفسه بقيام الليل وصلاة الضحى وأشباه ذلك ، فهذا مغتر ، قد ضيع الفرائض ، وأقبل على التطوع . . . . . . والأكياس أقبلوا على تعظيم أمر الله ، فاجتهدوا فى أداء الفرائض ، فنفوا الوسوسة ، وأعرضوا عن حديث النفس ، وأقبلوا على حفظ الجوارح فى أدب المصلين ، وتدبروا آياته فى تلاوتهم ، وفى هذا شغل عظيم حتى يصير بهذه الصفة ما شغلهم عن التطوع » :

والسائر إلى الله المجاهد لنفسه ينبغى له أن يتنزه عن أن يلتفت إلى شىء تطيب به النفس ، فكل شىء تطيب به النفس يصبح ممزوجا بالهوى ، ولا يجوز له السير مع عمل قد شابه الهوى ، وإتيان هذه النوافل مما تطيب به النفس ، ومما يجعله يلتفت إليه ، فيثقل بذلك عن السير ، ويتوقف عنه عند ذلك العمل ، فإذا فتش هذا العمل ، واقتضى وفاءه وصدقه « لم يجد عنده صدقه ، لأن النفس تأخذ بحظها من هـــذا العمل ، وهو أن تجد حلاوة حب الثناء ، والمدحة لذلك العمل ، فهو وإن أخفاه وستره علمت نفسه أن الناس يحسون بذلك منه ، ويشعرون به ، فيأنس بعلم الناس وملاحظة أعينهم إليه ، فلا يصفو له عمل[2] »

ثم إن هنالك آفة أخرى أدق وأستر ، ولكنها أدهى وأمر ، تلك هى ما يترتب على إتيان هذه الأعمال من دون الفرائض من إعجاب المرء بعمله ، واطمئنانه إليه من دون الله ، فتراهم « لما رأوا كثرة هذا التطوع وتزاحمه وتراكمه أعجبوا بذلك ، وأتوا به ، فصاروا أهل عجب ورياء وفخر وكبر وتعظم على الناس[3] » .

وإن ذكر الآخرة وأهوالها ذكر هذه النوافل ، ولحظ بقلبه إلى أعمال البر ، ونسى ما قصر من شأن المفروضات ، فكانت تلك النوافل أكثر سوادا فى رأى

---

(١) مكر النفس ٤١ ب

(٢) الرياضة ص ٦١

(٣) الأكياس والمغترون ص ٣٠

عينه من المفروضات ، فكان فى هذا غرور عظيم ، لأنه فرح بعمله ، ولم يفرح بمنة الله عليه فى ذلك العمل ، والفرح بغير الله حجاب يحجب المرء عن الله ، ويبعد به عن ساحات رضاه ، فكل جهد تبذله النفس لتتزين وتباهى به وتعتمد عليه إنما هو حجاب يحول بين المرء وبين رؤية منة الله عليه ؛

فينبغى للقلب أن يظل حارسا على النفس يمنعها من القيام بهذه الأعمال ، ويبذل جهده فى سبيل ذلك ، حتى تصبح وكأنها من رقابته فى سجن ، لا تجد لها متنفسا ولا ملجأ ، فتموت شهواتها ، وتذوب عيوبها ، وتتلاشى آفاتها ، وتصبح سلما للقلب ؛ عندئذ تنهتك الحجب ، ويصلح لإقبال الله عليه . « قال أبو عبد الله محمد ابن على الحكيم : جهد النفس حجاب المنة ، وجهد القلب هتك حجاب المنة . قال له قائل : وكيف يحجب المنة جهد النفس ؟ قال : لأن النفس تتبجح بجهدها ، وتتزين للخالق به ، وتباهى الأشكال من العمال ، والقلب يجأر إلى الله بجهده مستغيثا ، ويرمى إلى الله ذاته ، ويلتمس وليجة عنده ، لتصير تلك الوليجة مأمنا من آفات النفس : من الإعجاب والفرح ، والاتكال على الجهد ، فمخاوفه وأحزانه وقطعه عقاب الخواطر هتك الحجب إلى منة المنان ....

« وإن جهد النفس صاحبه فى لذة ونزهة .... فإذا ترك الجهد وقعد خاليا صارت النفس وكأنها مسجونة ، لأنها كانت ترتع فى نسيم أعمال البر[1] » :

والفرائض — وإن كانت مجالا لمشاركة النفس فيها بالهوى والشهوة — لا سبيل إلى تركها ، أما النوافل ، فإنه يحسن للذى يسلك هذا الطريق أن لا يقربها حتى لا يقدم عملا ممزوجا بالهوى ، وقد كان فى غناء عن تقديمه بهذه الصورة ، إذا انصرف عنه ، لأنه لم يكتب عليه[2] .

ولقد نستطيع — هنا — أن نشير إلى وجه الشبه الواضح بين الحكيم والملامتية ،

(١) فى مقدمة كتابه « المسائل المكنونة » ص ١ ب — ٢ ب
(٢) المسائل المكنونة ص ٣ أ

فالملامتية كذلك يرون مخالفة لذة الطاعات ، لأن لها سموما قاتلة[١] ، ويستصغرون ما يبدو منهم من الموافقات والطاعات ، وقد رووا عن أبي يزيد قوله : لو صفت لى تهليلة ما باليت بعدها بشىء ، كما حكى عن أبي حفص قوله : خلقت النفس مريضة ، ومرضها طاعاتها ، وجعل دواؤها الاستناد إلى مسبوق القضاء ، فلا يزال العبد يتقلب فى الطاعات وهو منقطع عنها[٢] .

ويرى أبو العلا عفيفى فى ذلك نظرة تشاؤمية لا يشك فى أنها غير إسلامية ، ويقول فى ذكر مميزات اتجاه الملامتية[٣] : ثالثا : فى ذلك المنظار الأسود الذى نظروا إلى النفس من خلاله ، وأنكروا عليها كل حسنة من حسناتها ، وسلبوها وجودها الحقيقى ، وإرادتها وعامها ، وحرموها كل لذة حتى لذة الطاعات ، وكل فكرة حتى فكرة حب الله أو القرب منه ، وحسبوها جديرة بكل شر وإثم وقبح ، وهذه نظرة لا أشك فى أنها غير إسلامية .

ولعل الأمر فى ذلك عند الحكيم — وهو لا يختلف عنه — فى تقديرى — عند الملامتية — لا يكون على ما رآه أبو العلا عفيفى من قصد إلى لذة الطاعات باعتبارها طاعات لله قد وفقه الله إليها ، ولكن المقصود من حرمانها من لذة الطاعات ما تجده النفس فى قيامها بهذه الطاعات من لذه الشعور ببذل الجهد ، والترائى به أمام الناس ، ومباهاة الأشكال من العمال ، والاعتماد عليه عند ذكر الموت والآخرة والحساب ، مما يكون سببا فى الغرور والتفريط وإسدال الحجب الكثيفة أمام عين الفؤاد فلا يرى منة الله عليه فى ذلك . وكيف يمكن أن يجد للطاعة لذة قبل أن يتيقن أنها خالصة لوجهه ، وأنها مقبولة عنده ، فإذا كان الفرح بقبولها فهو فرح بشىء غير متيقن الحصول ، وإذا كان الفرح بجهد النفس وصورة العمل ، فتلك لذة

---

(١) رسالة الملامتية ص ١٠٥

(٢) رسالة الملامتية ص ١٠٦

(٣) الملامتية والصوفية وأهل الفتوة ص ٥٦

زائفة ينبغى أن يتنزه عنها ، لأنها تؤدى إلى آفات كثيرة ، أما إذا فرح بما يكمن فى الطاعة من توفيق الله ومنته ، فذلك فرح بفضل الله ورحمته ، وهو أمر وراء الطاعة ، وليس هو الطاعة ، وهو يؤدى إلى الخوف والخشية من زوال هذه المنة ، ويشير الحكيم إلى فرح آخر أعلى وأكبر ، هو الفرح بالله وحده فى هذه المنة ، وهو الفرح الخالص الصافى[1] »

فحرمان النفس من لذة الطاعة ليس المقصود به إلا حرمانها من الإعجاب بجهدها ، أو الاعتماد عليه ، أو الإدلال به والثقة فيه ، وهذه هى الأشياء التى تهواها النفس وتجد فيها لذتها . أما الفرح بما فى الطاعات من منة الله تعالى فهذا على ما يرى الحكيم هو ما يراه القلب بعين الفؤاد ، فيفرح به أحد الفرحين المحمودين : الفرح بالله ، والفرح بفضل الله وما عدا ذلك من أفراح ، فهى أفراح مذمومة ، لأنها أفراح النفس على ما وصفناه[2] .

ثم إن حرمان النفس من لذة الطاعة ليس متوجها إلى الكافة ، بل لمن اختار أن يسلك هذا الطريق ، فإن القيام بالطاعات يكسب القلب نورا ، لكنه ليس لنور الطاعة فى القلب ما يغلب الهوى والشهوات ، وإنما القوة الغالبة هى نور المعرفة[3] . لذلك فالذى اتخذ طريقة مجاهدة النفس لا يتوقف عند الطاعة يفرح بها ، ويتلهى بمجاهدة نفسه فيها عن الله ، وهو يعلم أنه لا يسير إلى الله بكثرة الأعمال ، ولكن بطهارة القلوب ، وكثرة الأعمال مع تخليط النفس تعوقه وتوقف سيره إلى الله ، فإن قلة العمل مع القلب السليم الخالص من آفات النفس وهواها أكثر خيرا وأعظم نورا من كثرة العمل مع قلب سقيم واقع فى أسر النفس ، مؤتمر بأمرها متبع لهواها « وذلك لأن صحيح القلب قلبه مع الله ، فإن أخطأ أو زل ، فبالمقدور الذى خرج

---

(١) مكر النفس ص ٤١ ا

(٢) الأكياس والمغترون ص ١٦ — ١٨ ، والمنهيات ص ١١٩ ى

(٣) أدب النفس ص ١٣٣

من المسطور ، ثم خلاصه من ذلك توبته ، وتوبته أن يزايله بجوارحه ، وصاحب كثرة العمل مع سقم القلب قلبه ساه عن الله ، لاه ، راغب فيما زهد الله (فيه) ، مقبل على نفسه وصدقه (فى الأصل : وصادق) فى عبادته ، واستقامته فى الظاهر ، فأما فى الباطن فحب للدنيا ، محب للرياسة ، محب للثناء والمحمدة ، شهواته متلظية ، وهواه منتصب مستبد معجب برأيه ، وهو فى ذلك يتقى المحارم فى الظاهر ، ويكثر العبادة من الصوم والصلاة والصدقة والحج والجهاد وأعمال البر ، فهو إذا جرى عليه المقدور من الذنوب يحتاج إلى مدة حتى يتوب ، وإنه ليتوب وشهوة تلك المعصية وحلاوتها باقية فى صدره مترددة[1] » .

ويضرب الحكيم الترمذى لذلك مثلا بالغ الروعة والوضوح مبيناً أن مثل القلب الغنى بنور المعرفة مع جوارح فقيرة من أعمال البر كمثل ملك ملىء الخزائن ، وأعوانه فى هيئة الفقراء ، وأن مثل القلب إذا أظلم بدخان الشهوات ، وافتقد أنوار المعرفة مع أعضاء مكثرة فى أعمال الطاعة كمثل ملك خاوى الخزائن قد تزينت أعوانه بأنواع الزينة ، فأيهما يبقى ويثبت ، يقول الحكيم[2] « وجدنا شأن القلب أنه ملك ، والجوارح جنوده وأعوانه ، فإذا صلح كان مثله كمثل الملك إذا كان غنياً ذا لباس حسن وشارة حسنة وأعوانه فى هيئة الفقراء والضعفاء ، فإنه إذا نظر العاقل إلى الملك فى غناه وزيه وبهائه وقوته ، لم يستعظم مما يرى فى أعوانه ، ويقول فى نفسه : الملك القوى الغنى [فى الأصل : غنى] متى شاء قوى رجاله وكساهم ، وحملهم فى يوم واحد ، وإذا كان القلب فاسداً فهو كملك فقير ضعيف عائل ، دنس الثياب ، ليس عنده من الأموال شىء ، وأعوانه فى زى وشارة حسنة ، وكلهم فرسان وهو راجل ، وإذا نظر العاقل إلى ذلك منهم يقول فى نفسه : إن هذا الملك ضعيف رث الهيئة ، خفيف ذات اليد ، فلا يقوى بكسوة هذا الجند وهيئتهم ، ومراكبهم ، فإن الذى فى أيديهم يذهب وينفد ، وليس للملك من المادة ما يعطيهم ، فقد ذهبوا كلهم ، فكذلك القلب

---

(١) مكر النفس ٤٠ ب — ٤١ ا

(٢) جواب كتاب من الرى ١٩٤ — ١٩٦

إذا فسد ، لاتغرنك صلاته وصومه وعمل جوارحه ، فلو أن جميع جوارحه تزينت بجميع الطاعات ، ثم دامت تلك الطاعات على الجوارح ، وامتدت المدة فى ذلك ، فترت الجوارح على الطاعات ، ولم يكن فى قلبه من الغنى ما يمد الجوارح ، بقيت الجوارح معطلة ، والقلب فقير [أ] ، فماذا أغنى هذا الظاهر على الجوارح ؟ ؟ وإذا كان القلب غنياً ، والجوارح معطلة ففى أدنى حركة من القلب يوسع الجوارح خيراً وبراً » .

وما يزال العبد حارس نفسه لاتسرق قلبه ، ولا تسبى لبه ، حتى تذل وتنقمع ، وتتلاشى نيران أهوائها ، ويزول دخان شهواتها من الصدر ، فيصبح أجرد أزهر منشرحاً منفسحاً ، ممتلئاً بنور المعرفة ، تبصر فيه عينا الفؤاد غائب الأشياء مشاهدة ، ويلاحظ الملكوت فى فسحة ذلك النور المشرق ، فيرى شأناً عجيباً من عظمة الله عز وجل جلاله ، ومن لطفه بعبيده ، وبره وإحسانه إليهم ، فإذا تقلب فى أحوال هذه الدنيا بعد ذلك لم يضره ، لأنه لايتناول منها إلا بحق ، ولايترك منها إلا بحق ، ويصير بمثابة رجل شرب ترياقاً حتى امتلأت عروقه منه ، فإن تعرض لحية أو عقرب لم يجد السم مسلكاً فى عروقه ، وكذلك هذا العبد قد امتلأ قلبه فرحاً بالله « وجرت الأفراح فى العروق حتى امتلأت ، فمتى تجد أفراح الدنيا مسلكاً إلى عروقه حتى يكون لذلك الفرح سلطان يأخذ القلب فيسبيه ؟! فعندها يمد يده إلى ما أحل له من الطعام والشراب واللباس والنكاح ، والاحتواء إلى ما قدر له من دنياه ، فيقبله من ربه عز وجل على تدبيره الذى دبر له فإن أخذ أخذ بحق ، وإن أمسك أمسك بحق ، وإن أعطى أعطى بحق ، وقلبه حر من رق النفس ، وفتنة ذلك الشىء[1] » .

على أن هناك أمراً هاماً لا يصح أن يغفل عنه من سلك طريق مجاهدة نفسه ، ذلك أنه لن يستطيع بنفسه أو بجهده مهما بذل ؛ أن يصل إلى مبتغاه من الهداية والرشاد ، ولكن عليه أن يبذل أقصى ما يستطيع فى مجاهدة نفسه وأن يصدق فى هذا البذل حتى يصبح أهلا لأن يليه الله بهدايته ، والصدق فى مجاهدة النفس هو بذل

---

(١) الرياضة ص ٦٤

غاية الوسع بحيث لايبقى له بعد ذلك موضع لجهد وأن يجاهد نفسه بقوة الله لا بقوته ، اعتصاماً بالله ، لأنه إذا ذهب يجاهد نفسه معتمداً على قوته منع النصر ، وترك للخذلان ، وأصبح مرمى لسهام هواها وشهواتها ، فإذا رماها بسهام العقل والمعرفة لم يغلبها ، لأن الهوى قد وقف بينهما وبين الرب ، وأصبحا بمنزلة سراج مغطى لايستنير به البيت ، فإذا جاهد العبد نفســه حق الجهاد كما أمر الله تعالى فى قوله « وَجَاهِدُوا فِى اللهِ حَقَّ جِهَادِهِ » (الحج ٧٨) هداه الله سبيله إليه تنفيذاً لوعده فى قوله تعالى « وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ » (العنكبوت ٦٩) وإذا هداه سبيله لم يبق على قلبه حجاب للشهوة والهوى ، لأنه فتح طريق قلبه إليه ، فغلب نفسه وأسرها ، وسلمها إلى ربها ، قد صدق الله فى جهادها ، وصدقه الله فى هدايته ، وأصبح عند الله صديقاً . (١)

ويضرب الحكيم مثلاً لكيفية مجاهدة النفس بكيفية مجاهدة الكافرين ، ويقسم المجاهدين إلى :

رجل خرج متلذذاً بالسير والرفقة ، فرحا بما ينسب إليه من الجهاد والغزو ، يود أن لا يلقى عدوه أبداً ، فإذا لقى العدو جاهد مجاهدة مراوغ ، ليس له صدق القتال ، فهذا سمى فعله جهاداً ، وسيعطى غداً ثواب نفقته وعنائه ، وتكثيره سواد المسلمين ، ورجل خرج حمية لربه ، وانتقاما من عدوه ، أو خرج يائسا من نفسه لقبيح فعلها ، فاغتاظ منها ، وقدمها إلى العدو ، عله أن يرزق الشهادة فيطهر بدمه سائر جسده ، فعند اللقاء صدق كل منهما حتى قتل وتشحط فى دمه ، وتبدد سلاحه ، وأخذت دوابه ، فتقبل الله روحه ، وجعله حيا يرزقه عنده فرحا مستبشراً بما آتاه الله من فضله : فهذا حق الجهاد ، يقول الحكيم(٢) « فكذلك جهاد النفس حق جهاده ، أن يصدق اللقاء ، فلا تسلم منه نفس ولا مال » ، « ولا حياة ولا قدر إلا

---

(١) أدب النفس ١٤٧ — ١٤٩

(٢) المرجع السابق ص ١٥٢ — ١٥٥

ذهب كله ، فهذا قتيل الله ، قد تبددت نفسه وشهواته ومناه ، وصار هواه كالقتيل ، وتخلص روحه عن هواه ، فتقبل الله روحه ، وأحيا قلبه ، ورزقه من حيث لا يحتسب ووصل بقلبه إلى إلهه ، ففرح واستبشر ، فقبله عنـــده ، فرح مستبشر حي ، فمن ههنا برز الصديق على الشهيد لأن الشهيد احتسب بنفسه على الله مرة واحدة حتى قتل، والصديق يحتسب بنفسه ، فلم يزل يقاتل هواه فى كل حركة حتى قتل الهوى ، فخلص روحه وقلبه من الهوى ، فهذا غاية الصدق فسمى صديقا » .

فصدق اللقاء إذا ذهبت لمجاهدة النفس أن لا تلتفت إليها ولو مرة واحدة حتى لا تجد فرصة تعود فيها إلى بعض عاداتها ، ما دامت الشهوات فيها حية ، والهوى قائما ، وإنما تظل قائما عليها حتى تذهب شهواتها ولذاتها ، وتتخلى عن القلب ، ثم تظل قائما عليها حتى يذهب الله بها ، فيزول أثرها ، وينقطع ذكرها ، ويبقى القلب والهاً منفرداً بربه « ولا تغرنك النفس مرة فتغتر ، وما لم تأخذ بحلقة الباب مغبراً مشعثا ، فتنادى نداء الغريب الذى قد أتى من شقة بعيدة ، منقطع الزاد حتى يرحمك ويفتح لك الباب ، فلا تلتفت إلى شىء ، لا إلى النفس ولا إلى غيرها ، ولا تشتغل بشىء إلا بأداء الفرائض ، ثم من بعد ذلك فضع يدا على يد ، ولا تعمل شيئا إلا بإذنه[1] » أما إذا اختلفت أحوال العبد « فمرة جهد ومرة راحة ، ومرة بؤس ومرة رخاء ، ومرة انقباض ومرة انبساط ، هذا عبد لعاب يلعب بأمر الله تعالى ، ولا تدعه نفسه يثبت على شىء حتى ينتهى الأمر منتهاه[2] » .

وقد وضع الحكيم للمبتدئ فى هذا الأمر نظاما خاصا يتبعه ، يعتمد أساسا على هذا المعنى ، وهو حرمان النفس من كل ما يلذها ، ومن كل ما تفرح به ، فقال[3] : « فينبغى للمبتدئ فى هذا الأمر أن يبدأ بالصوم فيصوم شهرين متتابعين ، توبة من الله عز وجل ، وعد الله عز وجل فى تنزيله أن شهرين توبة من الله عز وجل

---

(١) جواب كتاب من الرى ص ١٥٩ .

(٢) رسالة إلى محمد بن الفضل ص ٦٧ أ .

(٣) الرياضة ص ٦١ — ٦٢ .

لعبده إذا تابعهما ، ثم ينتقل من الصوم إلى الإفطار ، فيطعم اليسير من الشيء يتجزأ به ... ويقطع الإدام والفواكه عن نفسه ، وكذلك فى الكسوة يجتزئ بالدون وما لا بد منه ، وكذلك فى سائر الأحوال التى للنفس فيها حظ من الفرح واللذة يقطعها عن نفسه ، ومجالسة الإخوان ، والنظر فى الكتب ، فهذا كله أفراح النفس وجماتها »[1] .

وقد عرضه ذلك لنقد لاذع من ابن الجوزى حيث يقول[2] : « وأما ما صنعه الترمذى فكان ابتداء شرع برأيه الفاسد ، وما وجه صيام شهرين متتابعين عند التوبة ؟ وما فائدة قطع الفاكهة المباحة ؟ وإذا لم ينظر فى الكتب فبأى شيء يقتدى ؟ »

لكننا نلاحظ أن هذا النظام وهذا الترتيب لم يضعه الحكيم للكافة ، وإنما وضعه للمبتدئ فى هذا الأمر ، أى لمن أراد أن يسلك طريق رياضة النفس وتأديبها ، ولا شك أن سلوك هذا الطريق يستلزم شيئا من القيود لا توضع على الكافة ، فليست — من هذه الناحية — تشريعا جديداً ، كما أن الصيام عبادة مطلوبة فى الجملة ، وكونها لمدة شهرين أو أكثر أو أقل ، متتابعة أو غير متتابعة ، إنما يعود إلى التقدير عند من يرسم طريق جهاد النفس ، فإذا استأنس بآية من آيات الله ، وهى قوله تعالى « فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِنَ اللهِ » (النساء ٩٢) وجعلها مستنداً له ، فلا بأس أن نوسع له فى ذلك ، دون أن نتهمه بوضع تشريع جديد ، نعم قد نأخذ عليه أنه قد قطع الآية من سياقها ، وطبقها فى غير ما سيقت له ، لأنها سيقت للتكفير عن كبيرة من الكبائر ، لكن ربما لاحظ الحكيم أنه إذا كان صيام شهرين متتابعين توبة من مثل ذلك ، فهو أحرى أن يكون توبة منه ومما هو دونه من خطايا النفس فطالب المبتدئ به .

أما استنكار ابن الجوزى لترك النظر فى الكتب ، فإنما يكون صحيحا بالنسبة لرجل لا علم له بشيء من أمور دينه ، فهذا رجل لا بد له أن يطلع على ما يتعلم .

---

(١) حرصها وطمعها .

(٢) تلبيس إبليس ص ٢١٠ .

منه هذه الأمور ، والحكيم الترمذى يطلب ذلك منه ، ولا يمنعه ، ولكن الذى يمنعه الحكيم من المبتدئ أن ينظر فى الكتب نظر ملتذ يحصل للنفس لذتها وأفراحها ، فهذا هو ما يحرص الحكيم على منع المبتدئ منه ، ولا شك أن النظر فى الكتب لتعلم ما يحتاجه الإنسان من أمور الدين ليس من هــذا الباب فى شىء ، فلا يتوجه إلى الحكيم مثل هذا النقد .

تلك هى — فى شىء من الإجمال — مجاهدة النفس عند الحكيم الترمذى :

ولقد رأى قوم أن مجاهدة النفس إنما تكون بالبحث عن آفاتها وعيوبها ، ومحاربة هذه العيوب ، وقد برز ذلك واضحا عند الملامتية . وقد ناقشهم الحكيم فى نظريتهم هذه مناقشة عسيرة ، فلم يقبلها ولم يقرها ، لأنه يرى أن البحث عن عيوب النفس ، بغرض تصفيتها وتطهيرها ، يتضمن شعوراً بالاقتدار على إزالة هذه العيوب وهذه الآفات ، مما يؤدى بهم إلى طريق مسدود لا يصل بهم إلى غايتهم ومبتغاهم من الله ، لأن شعورهم بالاقتدار على إزالة هذه العيوب يؤدى بهم إلى أن يعتمدوا على جهدهم ، وقد قرر هو أنه لا يصل أحد إلى الله إلا بالله ، وأن العمل وكثرته لا يغنى فى ذلك شيئا ، وإنما هى أنوار المعرفة التى وضعها الله فى قلب المؤمن ، فإذا صانها عن دخان الشهوات وحريق الهوى أخذت بيده فى طريقه إلى الله ، وهداه الله سبيله إليه ، أما من يعتمد على جهده ، وعلى مقدرته على تهذيب نفسه ، ومحو عيوبها فهو رجل محجوب عن رؤية منن الله ولطفه فى الأمور .

ومما يؤيد الحكيم فى ذلك ما رواه السلمى عن أبيه يقول : « سمعت أبا حفص يقول : مريدو أهل الملامة متقلبون فى الرجولية ، لا خطر لأنفسهم ، ولا لما يبدو منها عليهم إلى مقامهم سبيل[1] » ، وهم من ناحية أخرى يقعون فى خطأ آخر ، حيث يظنون أن جهدهم ذلك يقابله الوصول إلى الله ، فيضعون الوصول إلى الله ثوابا فى مقابل الجهد والسير إلى الله ، فأى فرق بينهم وبين أهل التخليط ، الذين يقدمون أعمالهم فى مقابل الفوز بالجنة والنجاة من النار ! ! ؟ فهؤلاء تجار وأولئك

---

(١) رسالة الملامتية ص ٨٨ :

تجار ، غير أن الأولين قد رفعوا أثمان تجارتهم ، فجعلوا ثمنها الوصول إلى الله بدلا من الوصول إلى الجنة ، لكنهم جميعاً لم يرتقوا عن رتبة التجار[1] .

على أنهم مهما ينقبون عن عيوب النفس وآفاتها فلن ينتهوا منها ، ومقتضى بحثهم عنها أن يقضوا عليها ويصبحوا أهلا لحضرة القدس ، فكيف يقضون عليها ، وهم لا يستطيعون حصرها ؟ ! فهي بحر يغرقون أنفسهم فيه قبل أن يبدو لهم شط الأمان ، وإن محاولتهم تطهير أنفسهم يجعلهم يلتمسون فيها كل مظنة من مظان العيب ، استقصاء عليها ، واستخراجا لمكامنها ، حتى ينفقون أعمارهم فيها وفى التخلص منها ، فمتى — إذن — يلتفت العبد منهم إلى منة الله تعالى واختياره ، وجل التفاته واهتمامه إنما هو إلى ما حصل من هذا العلم ، حتى يؤديه ذلك إلى الاغترار بنفسه ، والإعجاب بعلمه ، ومطالبة الناس بإقامة ما حصله ، وهو فى الحقيقة يشغل قلوب الناس ، ويقطع الطريق على المريدين .

وهنا نستطيع أن نلاحظ الفرق الواضح بين الحكيم الترمذى والملامتية ، حيث يرون الإنحاء على النفس ، ولومها على كل فعـــل ، والتماس ما يختفى وراءه من عيوبها ، بينما ينصرف الحكيم عن ذلك — مع اعترافه به — إلى شىء أعلى وأسمى ، هو الالتفات إلى الله ، والاستعانة به ، والنظر إلى منته ، وانتظار هدايته ، فإذا أسعفته فإنما هى برقة تحرق عيوب النفس ، وتجتث أصولها[2] ، فلا ينفق جهده ووقته فى علم النفس وعيوبها ، وإنما فى علم الله وإرادته ومنته .

ولقد ناقش فى ذلك أبا عثمان سعيد النيسابورى فى رسالته إليه — على ما ذكرناه من قبل — وناقش أيضا محمد بن الفضل البلخى فى معرفة النفس ، مبينا أنها على ضربين : صحيح ، وسقيم ، فمعرفتها من قبل الصدق ، ومقابلته بالكذب ، والتوبة إلى الله منه ، والاستغفار عنه إنما يقطع من الشجرة فروعها ، ولا يستأصل جذورها ، فيكب على حفظ الأركان ، والكذب كله باق فى النفس قد تشربته العروق ، وخالطت

---

(١) انظر الأكياس والمغترين ص ٩٥ .

(٢) أدب النفس ص ١٢٣ .

شهوته اللحم والدم ، فهذا علم زائف ، حيث عادى نفسه فى الظاهر ، وذمها فى الملأ ، وصالحته نفسه على ذلك ، فروجت عليه من نقد سوقها نحاسا وصفراً مموها بالفضة ، مكتوبا عليه اسم الله وسورة الإخلاص ، والناس يتعاملون بها فيما بينهم لما يرون من فضتها ، ولكنها لا تروج على الجهبذ ، بل يزيفها ويردها .

أما معرفتها من قبل مخالفتها ، والالتجاء إلى الله للنجاة منها ، فهذه معرفة من فطن وكاس « فإذا علم الله الصدق من عبده فى هذا كان منه على أحد منزلتين ، فمنزلة منه أن يهديه لطريق [فى الأصل : لطرق] الجهد طريقا مستقيما ، لا يلتفت ولا يعرج على شىء ويوفقه ويعينه ويثبته فيه ، حتى لا تختلف أخذه » ، ومنزلة أخرى أن يهديه إلى طريق المنة .

وهذا فى الحقيقة إجمال دقيق للطريقة التى يراها الحكيم الترمذى موصلة للسالكين فى طريق الولاية — كما بيناه من قبل — فى مقابل الطريق الذى رسمه الملامتية لمريديهم من المبتدئين . فالحكيم وإن اتفق معهم فى خطوة من خطوات منهجهم ، هى ضرورة مخالفة لذة الطاعات ، لا يتفق معهم فى منهجهم العام ، من تتبع عيوب النفس ، والاستغراق فى ذلك ، لأنه يرى أنه لا ينجع فى استئصال هذه العيوب ، وإنما يعالج مظاهرها ، وهذا غير كاف عنده لسلوك الطريق ، بل لا بد من الاشتغال بذكر الله والالتجاء إليه حتى يتولى حرق هذه الشجرة الخبيثة وتحويلها إلى شجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها فى السماء .

ولقد أوجز ابن عطاء الله هذه المعانى جميعا فى حكمته الرائعة التى يقول فيها : لو أنك لا تصل إليه إلا بعد فناء مساويك ومحو دعاويك لم تصل إليه أبدا ، ولكن إذا أراد أن يوصلك إليه غطى وصفك بوصفه ، ونعتك بنعته ، فوصلك بما منه إليك ، لا بما منك إليه ، لولا جميل ستره لم يكن عمل أهلا للقبول .

* * *

ولما كان العنصر الأساسى فى مجاهدة النفس هو حرمانها من كل أنواع اللذة وأفراحها ، فقد يتساءل المرء عن موقف الحكيم بالنسبة للطعام والشراب ، خاصة وأنه يشيع عن هـــذه الطائفة أنها تغالى فى حرمان نفسها ، لا من أطايب الطعام فحسب ، بل من القوت لأيام كثيرة ، ولقد ذكر ابن الجوزى أن أبا طالب المكى رتب للقوم ترتيبات فى المطاعم ، وأن أبا عبد الله محمد بن على الترمذى قال فى كتابه « رياضة النفوس » : فينبغى للمبتدى فى هذا الأمر أن يصوم شهرين متتابعين توبة من الله ، ثم يفطر فيطعم اليسير ، ويأكل كسرة كسرة ، يقطع الإدام والفواكه واللذة ومجالسة الإخوان والنظر فى الكتب ، وهذه كلها أفراح للنفس ، فيمنع النفس لذتها حتى تمتلىء غما . وبعد ذلك ذكر ابن الجوزى فصلا فى بيان تلبيس إبليس عليهم فى هذه الأفعال وإيضاح الخطأ فيها ، فما هو موقف الحكيم من ذلك ؟ ؟

مع أن الحكيم يقرر أن الجوع جنـــة العبادة ، ومنتهى الإحسان ، ورأس الزهد ، وأنه يورث الحكمة ، وينور القلب ، فإنه لا يقصد بالجوع فراغ المعدة والأمعاء ، وإنما يقصد به قلة الطعام ، لأنه لا بد من شىء قل أو كثر ، وان الله قد جعل الطعام غذاء لجسد الإنسان ، كما جعل الذكر غذاء لقلبه ، فإذا أعطى الجسد غذاءه لم ينازع القلب غذاءه ، وإن لم يعط غذاءه نازع القلب ، فاشتغل القلب به ، وهو فى نفس الوقت إذا نال من الطعام أكثر مما يحتاج إليه لغذائه كان سببا فى ثوران الهوى والشهوات ، ونجم عن ذلك غفلة القلب ، لأن « سرير الغفلة الطعام ، فكلما زاد ففى الغفلة يزيد ، وكلما نقص ففى الغفلة ينقص »[1] فوق أنه إذا قوى الجسد وقوى الهوى ، غلبت ظلمتهما نور القلب ، فأظلم فلم يبصر ، وقسا فلم يهتد ولم يطلب النجاة :

بقى إذن الوسط بين الأمرين ، وهو أن يتناول ما فيه غذاؤه دون زيادة أو نقص « وهو الغذاء الذى لا بد منه ، فمتى يزهد العبد فى مقدار الغذاء كان رادا على الله تاركا لأمره ، غير راض بحكمه وفضله ، ومتى طلب فوق القوت — وهو الغذاء —

---

(١) العلل ص ٢١٠ ب من مخطوطة دار الكتب ، وعلل العبادات ص ١٤٩ أ ه

شيئا — قل أو أكثر — كان طالبا لغير ما يرضاه الله ، متكلفا غير راض بحكم الله ، تاركا لأمره[1] ».

فما هو المقياس الذى وضعه الحكيم للغذاء الذى لا بد منه ؟ يبدو أن مقياسه فى ذلك متشدد أكثر مما نظن ، فهو يرى أن الغذاء هو « القوت ، والقوت هو مقدار ما يعلم الجسد أنه قد وصل إليه ، فيعرف الجسد طعم ما يصل إليـــه حين يعرفه حلوا أو حامضا ، أم حارا أم باردا ، فهذا المقدار هو القوت والقوت هو الغذاء[2] » فما هو المقصود بمعرفة الطعم ؟ هل هو مجرد وجود الطعم فى الفم وتمييز نوعه ؟ فهذا يحدث بعد ملاقاة الطعام لخلايا الذوق على اللسان ، وليس فى ذلك أو فى القدر الذى يحصل به ذلك ما يكفى لقوام الجسد ، أم هو ما يحدث عادة بعد سد الحاجة من انتباه الإنسان إلى تمييز اللذة التى يجدها من طعم الطعام ، والمفاضلة بين طعم وآخر ؟ ؟ فهذا إنما يحدث غالبا للجائعين بعد سد الحاجة .

على كل يكفى المقياس المبدئى الذى أشار إليه الحكيم ، وهو أن الغذاء هو ما لا بد منه لقوام جسد الإنسان .

ومن ذلك يظهر أن الحكيم لا يذهب فى هذا المجال إلى أبعد مما ينبغى لمن يريد سلوك هذا الطريق ، وأنه يطالب بتقليل الطعام إلى الحد الذى لا بد منه دون نقص عنه أو زيادة عليه .

* * *

ثم نتساءل أيضا عن موقف الحكيم فيما يقال من أن الولى يعتزل الناس ، ويهرب من الخلق ، فلا يكاد يرى ، احتراسا منهم ، أو سترا لحاله عنهم ، أو اعتقادا بأنه شر عليهم .

---

(١) العلل ص ٢١٠ ب من مخطوطة دار الكتب ، وعلل العبادات ص ١٤٩ ا

(٢) المصدر السابق .

إن الحكيم لا يرى ذلك على إطلاقه ، بل يرى أنه قد يكون من باب جهاد النفس فى سير المبتدئين ، لأن الولى الذى يطلب الخفاء ، ويستتر من الناس إنما يفعل ذلك من أجل أنه لم يأخذ نفسه بوثاقها بعد ، فهو يحترس منها ، ومن كل ما يمكن أن يهيئ الفرصة لها ، لأنه إذا اشتهر بين الناس قبل أن يتمكن من أسر نفسه وتسليمها إلى ربها نسب إلى ذلك ، واقتضى صدق ذلك وحقيقته ، ووفاءه بذلك ، فلم يستطع . يقول الحكيم[1] : « فلا يزال قلبه يسمو فى السر وحب الله له فى مزيد ، حتى يصير هائما والهابه ، فكما كان هذا فى الأصل سرا ، فحقيق على العبد أن يسر ذلك فيما بينه وبين ربه ، ولا يبديه ، حتى يكون ذلك مصونا فيما بينه وبينه ويجتهد فى أن لا يشتهر فينسب إلى ذلك ، فيقتضى غدا صدق ذلك وحقائقه ووفاءه ، فيستحى من ذلك » أما الذين قويت حالهم ، وثبتت أقدامهم ، وارتقوا عن مرتبة الصادقين فليس عليه من ذلك لأنه قد أصبح فى عناية الحق وحراسته .

ويبدو أن المسألة راجعة إلى رأى الملامتية فى ذلك ، حيث يرون أن الظهور بين الناس بالأحوال دعاوى تنافى مقام العبودية ، وأنها أمانة عند أهلها ، فإذا أظهروها خرجوا عن حد الأمناء . والحكيم يخالف فى هذا الأمر ، ولا يرى طرده على كل حال ، بل يقصره على أحوال المبتدئين الضعفاء ، الذين يبتغون أن يصلوا إلى الولاية بطريق الجهد ، أما هؤلاء الذين نالتهم منة الله فلا يطلب منهم ذلك ، ولا هو من شأنهم .

« قال له قائل : فهذا الذى يصفه بعض الناس أن الولى لا يرى ، وأنه فى قباء الله تعالى ، وأنه مبرقع فى برقع الله تعالى ، وأنه يأكل الحشيش ، ولا يرى من أمر الدنيا إلا ما يستره ، وأنه لا يكلم أحداً ، ويحسب فى نفسه أنه شر على الخلق ، ويمقت نفسه .

« قال : هذا قول رجل أحمق ، يتوهم أشياء من تلقاء نفسه ، لم يخطر بباله قط شأن الولاية على وجهه . . . . . . فهو يرى نفسه [أن] شأن الولى لا يستقيم أمره

---

(١) غرس العارفين ٤٥ ب

حتى يهرب من الخلق ، ويعتصم بالمفاوز ويكون غامضاً لا يعرف ، ويجتزئ بالدون من المعاش ، هذا رجل يبتغى الولاية من طريق الجهد والصدق ، ولا يعلم أن لله عز وجل عباداً نالوا ولايته عن طريق المنة ».

فالحكيم يرى أن هذا شأن رجل يبتغى الولاية من طريق الجهد والصدق ، وقد عرفنا من قبل — عند تعرضنا لمناقشته للملامتية فى شأن استغراقهم فى معرفة عيوب النفس — أنه يرى أن طريقتهم هذه طريقة من يبتغى الولاية من طريق الجهد والصدق ، وعرفنا من وجهة نظره فى أن هذه الطريقة مثوفة ، قد تعوق صاحبها عن الوصول ، لذلك لا نبعد أن يكون فى هذا النص قد قصد إلى مناقشتهم هم أيضاً فى رأيهم عن إخفاء أحوالهم ، واتهام أنفسهم فى شأن هذه الأحوال ، مبيناً أن هـــذه الطريقة هى طريقة الضعفاء « فإن الولى الذى يطلب غموضاً فى الناس ، ويخفى شأنه ، إنما يفعل ذلك من أجل أنه لم يصل إلى الله فتحرق أنوار الوصول شهوات نفسه ، وهذا مكان الضعفاء ، وحق للولى الضعيف أن يفعل ذلك ، ويكون على حذر من الأدناس ، فإنه إن لم يفعل ذلك لم يحل محل القدس » ثم يستدل على ذلك بما روى عن رسول الله ﷺ أنه قال « مؤمن قوى ومؤمن ضعيف ، والمؤمن القوى أحب إلى الله من المؤمن الضعيف ، وكلاهما يحبه الله عز وجل » وبأنه لو كان شأن الولى كذلك لكان له الفضل على الصديق والفاروق ، فهذا « رسول الله ﷺ رأس الأولياء ، وبعده الصديق رضى الله تعالى عنه ، وبعده الفاروق رضى الله تعالى عنه ، فهل كان أحد منهم غامضاً فى الناس ؟؟ » ثم بما حكاه الله تعالى عن عباد الرحمن ، فقال « وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا » (الفرقان ٧٤) فمن سأل ربه عز وجل الإمامة للمتقين هل يكون غامضاً فى الناس ؟؟ !! (١)

ومع هذه المناقشة العسيرة فإننى أرى من الشواهد مايرجح لدى أن الملامتية إنما كانوا يتشددون كل هذا التشدد بالنسبة لمريديهم من المبتدئين ؛ وأنهم ينظرون إلى

---

(١) ختم الأولياء ص ٣٦٢ — ٣٦٥

السالكين كما ينظر إليهم الحكيم ؛ إلا أنهم أكثر تشدداً في حال الإرادة ، لأنه هو الأساس الذى تنبنى عليه سائر المقامات ، فهم يريدون أن يحكموه ويستوثقوا من إحكامه ، فيشددون على مريديهم ، إلى أن يتحققوا من صدق أحوالهم ، يقول عنهم السلمي فى رسالته : « ومتى ادعى المريد عندهم حالا ، أولنفسه مقاما ، صغروا ذلك فى عينه ، إلى أن يتحقق صدق إرادته وظهور الأحوال عليه ، فيدلونه على ماهم عليه من سر الأحوال وإظهار الآداب من الأوامر والنواهى ، فيكون تصحيح المقامات كلها عليه فى حال الإرادة ، فبصحة الإرادة عندهم تصح المقامات كلها إلا مقام المعرفة » (١).

ولعلنا عند هذه النقطة ، وقبل أن نغادر هذا الموضوع — نلمح إلى ما سبق أن عرضناه من أن هذا الجهد الجهيد إنما هو من شأن الصادقين ، وهم المبتدئون الذين يسلكون إلى الله على طريق الجهد ، والصدق فى بذله حتى يمن الله عليهم ، ويهديهم سبيله ، فهم ما داموا مع أنفسهم ، وما دامت نفوسهم حية ، فهم يسيرون طريق الصدق فى جهادها ورياضتها ، وإنما كان هذا الجهاد شاقا عسيراً عليهم ، لأن حجاب النفس مسدل على عين قلوبهم ، فإذا خطرت الخاطرة ، وانفتحت عين النفس على صورتها ، أمعنت النظر حتى تلتذ العروق ، والقلب فى حجابه غير متمكن من اللحظ إلى الله بوله ، لذلك يبقى فى مشقة الجهد حتى يسكنها ويردها ، وإن لم يجاهدها كان عرضة أن يقع فى المعصية .

أما الصديقون ، فقد زالت الحجب عن أعين قلوبهم ، وصارت لهم الأمور معاينة ، فإذا خطرت الخاطرة « لحظوا إلى الله بوله القلوب فتلاشت الخاطرة ، وبقيت عيون النفس فى إشراق ذلك الوله ، ونجا من الخاطرة وسلم »(٢) .

فالصديقون يعملون على الحقائق والمعاينة ، قد زال عنهم الجهل ، وعرفوا

---

(١) رسالة الملامتية ص ٨٨

(٢) نظائر القرآن ص ٦٤ ا

كيف تكون الأعمال ، وما هى ثمرتها ، والصادقون يعملون على غير معاينة ، ومن يعمل على معاينة لا يجد من المشقة والجهد ما يجده ذلك الذى يعمل على غير معاينة .

ويصف الحكيم كيف يكون هذا الجهد فيقول[1] : « وأما جهده ثقل نفسه ، فإنما ثقل أنه لم يعاين ما ثمرة هذه الأمور ، هو بمنزلة رجل قيل له احمل هذه الحمولة ، فثقل عليه ، فهو يجد ثقلها على فؤاده ، فقيل له احمل ولك هذا الدينار ، فاستمر بالحمولة ، ونهض بأعباء ثقلها ، فوجد خفة الحمولة ، لأن قوى القلب بما عاين من الدنيا ، فقويت الأركان ، أو قيل احمل هذه الحمولة فثقل عليه فعلاه بالسيف أو بشعلة نار ، فخلص إليه الخوف ، فاحتمله ، فوجده خفيفا ، لأن القلب قد عزم على احتماله هربا من السيف ، أو قيل له احمل هذه الحمولة ، فثقل عليه ، فقيل له : هذا الملك وأنت بعينه ينظر إلياك ، فوجد القلب قد انتقل عن حالته إجلالا للملك ، فاستمر بالحمولة ، وقوى القلب . فإنما أدرك حمل هذه الحمولة بما عاين . فكذلك صاحب النفس قد عاين وشاهد قلبه مما هو أكثر مما ههنا من معاينة بصر الرأس فى دار الدنيا » .

فالنفس تطلب اللذة والشهوة والهوى ، والصادق يبذل أقصى جهده فى مراقبتها ، وكبح جماحها ، أما الصديق فقد فتح له باب المنة ، وجاءته ريح المحبة ، وروح الشوق إلى الله ، فامتلأ بها شراع النفس ، فسارعت مع القلب ، وقعد صاحب السفينة فى راحة قد استوت لديه الأعمال ، والسفينة تمخر به العباب إلى الله[2] .

(ب) العبوده وترك المشيئة والتدبير

عند ما يبذل العبد أقصى ما يستطيع من الجهد فى رياضة نفسه وتأديبها فإنه

---

(١) أدب النفس ص ١٢٨

(٢) مسألة فى شأن العقل والهوى ص ٥٣ ا — ب .

ينبغى أن يضع نصب عينيه غاية واحدة يعمل على تحقيقها من وراء بذل هذا الجهد ، هى تسليم نفسه لله تسليما كاملا ، تحقيقا لعبوديته ، فإنه ما لم يسلم نفسه لله يصبح عبداً آبقا ، لم يقم بواجب العبودية ».

وأجلى مظهر تظهر فيه هذه العبودية هو ترك المشيئة ، لأن العبد لا مشيئة له فى جنب مشيئة سيده ، والمشيئة والإرادة والاختيار كلها من أمر الله على الحقيقة ، ولا يملك العبد منها إلا صوراً وتخييلات ، فينبغى أن يحقق ذلك فى واقع سلوكه وتصرفاته ، فلا ينسب لنفسه ما ليس لها ، ولا يدعها تتصرف فيما لا تملكه ، فإن توجه العبد إلى أن يختار لنفسه ويدبر لها حسب مشيئتها فهو ينازع الله فيما هو له ، ويدعى للنفس ما ليس لها ، ويخرج بالذات من طمأنينة العبــودية إلى منازعة الربوبية ، من حيث إنه يظن أنه يختار ويدبر ، ويسير الأمور حسبما يدبر ويختار ، ولن ينال العبد من ذلك شيئا إلا الخذلان ، لأن مشيئته وتدبيره لا يغنيانه واقع الأمر شيئا .

وإنما يقع العبد فى هذا الزيف بتزيين الهوى ، ووسوسة الشيطان ، والتمويه على بصيرته بالأمانى الكاذبة ، فيعتمد على ما زين له ، وينطلق إلى مشيئاته ورغباته ، دون نظر إلى مشيئة الله وإرادته ، ويشعر فى ذلك شعور التملك والتجبر ، والسيطرة والاقتدار ، وكلها صفات — تخرجه عن صورة العبيد . نعم هى صفات غير حقيقية ولا يملك العبد منها شيئا على الحقيقة ، لكنه يتصور بصورتها ، ويتخذ هيئتها ، ويخيل إليه فى نفسه أنه بها متملك مقتدر ، فلا يمكن لهذا العبد — وهو فى هذا الحال — أن يتحقق بحقيقته ، ويدرك واقع أمره ، وحقيقة نفسه ، وهو العبودية ، فهو عبد لا يتخذ صورة العبيد ، هو عبد يرفض صورة العبيد التى خلقه الله فيها ، هو عبد آبق عن طوق العبودية ، وليس ذلك هو شأن من يجاهد نفسه وهو يريد بذلك وجه الله ، وقد سئل الحكيم(١) : « كيف يكون طالب الله تعالى ؟

(١) جواب كتاب من الرى ص ١٨٣ — ١٨٤

قال : الذى يريد الله تعالى فى جميع عمره على كل حال ، وأن يكون مقصوده فى جميع حياته أن يكون لله كما خلقه . قيل : وكيف خلقه ؟ قال : خلقه عبداً ، واقتضاه العبودة ، فالعبودة له أن يراه فى كل وقت [و] على كل حال عبداً كما خلقه ، فإذا مال بهواه فقد مال عنه وعن العبودة إلى الربوبية ، لأن راكب الهوى متجبر ، والجبار لا يكون فى صورة العبيد » . وقد خلق الإنسان عبداً ، ووضع فى هذه الدار للعبودية ، لأن الدار دار العبيد ، أنشئت للعبودة[1] .

والعبادات صور ظاهرة تترجم عن الخضوع والطاعة ، وعن ترك مشيئة النفس امتثالا لمشيئة الله ، فالمقصود من العبادة هو إظهار العبودة ، وعندما يقوم العبد بأى عمل من أعمال البر من الصوم والصلاة والحج والجهاد والصدقة لا يعنيه من ذلك إلا أن يريه من نفسه العبودة له ، وقد بين الحكيم الفرق بين العبادة والعبودة فى فصل خاص به من كتاب « الفروق » قائلا : فالعبودة رفض المشيئة ، لأن العبد لا مشيئة له ، لأنه لا يملك ضررا ولا نفعاً ، وهكذا وصفه الله عز وجل فى تنزيله فقال : « عَبْداً مَمْلُوكاً لاَ يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ » (النحل ٧٥) فالعبودة لرجل قد شخص بقلبه إلى تدبير ربه ، فذلت نفسه حين نظر إلى تدبير عالم حكيم جبار فى عظمته ، فنبذ مشيئته وراء ظهره ، وراقب مشيئة الله عز وجل عند كل أمر بدا فيه من غيب الملكوت ، فسلم له قلبا ونفسا ، فاستوى ظاهره وباطنه ، والعبادة : امتهان الجسد للطاعة بحفظ الجوارح عن مساخطه ، ويحافظ على فرائضه ، ويتنفل بالصالح من الأعمال ... فالعبودة : امتهان القلب للخدمة ، وامتهانه كونه بين يديه مراقبا لتدبيره ومشيئاته »[2] وعلى ذلك فالعبودة لب العبادة ، والمقصود منها كما قال أبو العباس المرسى[3] « الراحة فى الاستسلام إلى الله وترك التدبير ، وهو العبودية ، والعبادة ظاهر العبودية ، والعبودية روحها » .

---

(١) كيفية خلق الإنسان ص ١٨١

(٢) الفروق ص ٦٠ ش

(٣) ابن عطاء الله السكندرى : التنوير فى اسقاط التدبير ص ١٠

وإذا فقدت العبادة معنى العبودة فقدت روحها ، وأصبحت مجرد مظاهر وحركات ، نعم إنها كعبادة مأمور بها لا تفقد كل قيمتها ، لكنها لا تحتوى على كل قيمتها ، والوصول إلى ذلك ليس بالأمر الهين أو السهل . بل هو من شأن المخلصين من عباد الله الذين اصطفاهم الله لولايته ، وبذلوا جهدهم لتحقيق تمام العبودية لكمال الربوبية ، وقد علم الله من عباده ذلك ، فلم يكلفهم إلا أفعـــال الجوارح ، لأنه « تعالى أعلى وأكرم ، لم يقض هذا على عباده ، بل قال : أطيعونى فيما أمرتكم جوارحا ، ولم يقتضهم القلوب ، فكان إعطاء القلوب فعل الأولياء خاصة ، انقطعوا إليه ، وتخلصوا بالإنابة إليه »(1) .

وإذا كان الحكيم يرى أن العبودة هى ترك المشيئة نظرا لمشيئة الله ، وإسقاط التدبير اعتماداً على تدبيره ، فهل يعنى من ذلك أن يهمل الإنسان كل نواحى مشيئته وإرادته ، وأن يكف عن الالتفات إلى أى من دوافعه ونوازعه بحيث يصبح أمام نفسه كما مهملا لا يأتى ولا يدع ؟ ولا يكون له من التصرف والسلوك ما يحقق به ذاتيته وإنسانيته ؟

قد يبدو ذلك لدى النظرة العجلى ، وليس ذلك هو مقصوده بإطلاق ، إن مقصوده هو ترك المشيئة الإنسانية فى جنب امتثال المشيئة الإلهية ، وإسقاط التدبير النفسانى رضاً واطمئنانا إلى التدبير الربانى . ويرجع ذلك إلى نظرة الحكيم إلى النفس وضرورة جهادها ورياضتها ، حتى يصفو القلب عن أكدارها ، ويتخلص من أشغالها ، ومن أهم نواحى رياضتها حرمانها من تحقيق شهواتها ، وعزلها عن مجال التدبير والاختيار حتى لا تتحكم فى صاحبها ، فتعوقه فى طريق سيره إلى الله ، على أن مشيئة النفس وتدبيرها إنما يعود إلى تحصيل حظوظها — دنيوية أو أخروية — وليس ذلك من شأن الإنسان فى هذه الدار ، لأن للدار دار عبودية ، وقد خلق الإنسان فيها عبدا ، فانصرافه إلى تحصيل حظوظ نفسه جنوح نحو الحرية . وهو يخالف بذلك تدبير الله له فى هذه الدار . فمشيئة الله أولى بالنظر والمراعاة ، لأنه هو

(1) جواب كتاب من الرى ص ١٩١

الرب المالك ، صاحب الأمر والنهى ، وليس للعبد — من حيث هو عبد — إلا الطاعة ، فمشيئته إما أن توافق مشيئة مولاه ، وإما أن تخالفها ، وهو على أى من الحالين لا بد له من أن يحقق مشيئة مولاه دون نظر إلى مشيئة نفسه . كما أن تدبير الله أولى بالرضا والقبول ، إن لم يكن بالمسارعة والإقبال ، لأن تدبيره لم بمقتضى الحكمة البالغة ، والرحمة السابغة ، فتدبير العبد إلى جنب تدبير الله لا يبلغ شيئا ، فوق أنه مزاحمة للربوبية ، ومن حسن تدبير العبد — حينئذ — أن يوافق تدبير مولاه ، فالعبد يسلم مشيئته وتدبيره تسليما إراديا لمولاه ، بمعنى أن يختـــار لنفسه ما يختار الله له ، وينظر فى كل ما يأتى وما يدع إلى ما يخرج له من غيب المشيئة الإلهية ، دون أن يكون اعتماده على ما دبر لنفسه أو اختار لها .

ولكى نزيد الأمر وضوحا ، فإن مشيئة الله تبدو فيما كلف به العبد من الأوامر والنواهى ، وواجب العبودية قبولها بالخضوع والطاعة ، وتدبير الله يبدو فيما يتبادل على الإنسان من أحوال كالصحة والسقم ، والعز والذل ، والغنى والفقر ، وواجب العبودية قبوله بالتسليم والرضا ، فبالنسبة للأوامر تحب النفس أن تعتق من إصرها ، وتتحرر من قيودها ، أو أن تتخذها وسيلة لمراءاة الناس ومهاهاتهم ، وتحقيق مشتهياتها ورغباتها من العزة والجاه والسلطان وغير ذلك . وبالنسبة للنواهى تحب أن تجاوز ما حد لها ، وتتناول ما منعت من تناوله ، تحصيلا للذاتها وأفراحها ، وبالنسبة لتغير الأحوال تدبر لنفسها ما ترى فيه عزها ، وما تحسب فيه سلطانها وجاهها ، وهى تحكم فى كل ذلك بمقتضى ما يزين لها الهوى ، ويوسوس لها الشيطان ، فهذه هى مشيئة النفس ، وهذا هو تدبيرها ، وهو ما يطالب الحكيم الترمذى العبـــد بنبذه وتركه وإسقاطه ، وإنه ما لم يفعل ذلك جملة فلن يجنى من وراء سلوكه إلا الحيرة والتعب والخذلان .

ولما كانت مشيئة النفس أحلى شىء فى الدنيا ، فإنه يتخذ مظاهر تغر صاحبها ، بحيث لا يلتفت إليها إلا بالفحص والتمحيص ، فكثير من الأفعال والأحوال تتفق مظاهرها فى رأى العين ، وتختلف دوافعها وغاياتها ، فالذى يجعلها تابعة للمشيئة الإلهية أو المشيئة النفسية أمر داخلى مستتر فى أعماق العبد ، فما كان المقصود منه

تحصيل مشيئة الله وموافقة تدبيره وإرادته فهو من صفو العبودية ، وما كان المقصود منه تحصيل حظوظ نفسية وشهوات دنيوية فذلك هو الإباق ، ولا يطمع مثل هذا العبد أن يصل فى سيره إلى منازل القربة ، ومنازل الوسائل ليكون بين يديه .

ولو أننا تصفحنا كتاب الفروق للحكيم لوجدنا صوراً كثيرة يعود الفرق فيها إلى هذا المعنى ، انظر إلى فرقه بين الكسل والقناعة(١) ، فظهرهما قد يبدو واحداً ، هو العجز عن تحصيل شىء من الرزق ، لكن عجز الأول بطانته الكسل وحب الراحة ، وهو شهوة نفسية ، وعجز الثانى بطانته القناعة ورضا النفس بما قسم لها ، وهو بذلك ينظر إلى ما خرج له من الغيب ، وانظر إلى فرقه بين الشكوى والتنفس ، فظهرهما قد يبدو واحداً هو البث ، ولكن الشكوى ناشئة عن قلة صبر ، ولفس شرهة ، أما التنفس فهو مداراة للنفس وتعليل لها « فالتنفس مداراة النفس يريد بها صاحبها أن لا يضعف حتى لا يقع فى العجز ، فيخفف عنها أثقال تلك النوائب حتى لا تنهدم فينهدم القلب ، فإنها شريكة القلب ...... والشكوى : أن يريد بذلك البث التشفى من الغيظ والأوجاع التى حلت بالنفس من تلك النوائب ، والوصول إلى نهماتها ، فإن من نهمتها القول ، فيكون لها فى ذلك القول تعزز وتجبر وسلطان ، وإن قل »(٢) وانظر إلى فرقة بين طلب العز والهروب من الذل ، فالمسلم قد اكتسى بعزة الإسلام وزينة العبودية لله ، فهو يمتنع من الذل من غير تضييع الحق إبقاء على كسوته ، ولئلا يضيع حقه وتنتهك حرمته ، فامتناعه من الذل ليس طلباً للتعزز ، وإنما هو حفاظ على ما أعزه الله به ، وصيانة له ، أما طالب العز فهو « يريد أن يكون له عز ومنعة قول ، وسلطان على القلوب ومهابة فيطلب ذلك من مظانه من الدنيا لا من ربه ... ويتزين بجهده فى الهيئة واللباس ، والأفعال والأقوال ، وألوان الزينة — دينا ودنيا — ليستميل القلوب ، فيملكهم ، ليكون له نفاذ قول ، ويتجبر ويقهر ، ليكون له سلطان على القلوب ، وينقبض ويتكبر ،

(١) ص ٦٣ ى

(٢) الفروق ص ٦٤ ى — ش

لتكون له مهابة فى الصدر ، ويبر ويلطف بر ملق ولطف خداع ، ويطعم ويكسو ويعطى العطاء ، كل ذلك رشوة للنفوس لتقبل عليه ، ويقبل منه ، ويفتتن به ، ويعظم ، فهذا طالب عز ، نازع الله فى ردائه ، ، وضاده فى ملكوته ، لأن الغنى والعز والمنعة ونفاذ الأمر والسلطان والجبر والقهر والكبر والمهابة والبر كله لله[١] ، وهذا فى كثرة كاثرة من نماذج الفروق الأخرى التى ذكرها فى كتابه ، ومالم تجد هذا المعنى صريحاً ملفوظاً فروحه السلوية واضحة بينة لاتخفى على من يتابعها .

وليس المقصود — كما أصبح واضحا — ترك المشيئة وإسقاط التدبير بإطلاق ، فإن ذلك يتنافى مع أصول العبادات التى تفترض توجه العبد بقلبه ومشيئته إلى الله ، كما يتنافى مع طلب العبد من الأحوال ما يمكنه من أداء الحقوق ، والقيام بالواجبات ، ولكن المقصود بترك المشيئة وإسقاط التدبير هو ما يكون راجعاً على النفس بحظ من حظوظها الدنيوية ، فمشيئة النفس هى شهواتها ، وترك مشيئتها هو ترك شهواتها ، وإبدالها بمشيئة الله ، وهى أعمال البر والطاعة التى يقصد بها وجه الله وحده ، دون أن يكون للنفس فيها نصيب ، والتدبير للنفس هو طلب منازل العز والرفعة والمكانة فى هذه الحياة الدنيا ، بقصد اتخاذ ذلك كله وسائل لتحصيل مشتهياتها ، ونيل مبتغياتها من أعراض هذه الحياة الدنيا ، وإسقاط التدبير هو ترك التدبير لها ، بأن يكون السعى للحصول على هذه المنازل لأمر الله ، والتمكن من القيام بحقوقه خالصة له ، دون نظر إلى ما يعود إلى نفسه من ذلك ، فإن النظر إلى ما يعود إلى النفس من ذلك يخرج به عن حد العبودية إلى حد التملك والاقتدار .

ولقد بين ابن عطاء الله هــذا المعنى غاية البيان ، حين وضع حداً واضحاً بين تدبير لحظ النفس ، وتدبير للقيام بحق الله فقال[٢] : « اعلم أن التدبير على قسمين ، تدبير محمود ، وتدبير مذموم ، فالتدبير المذموم هو كل تدبير ينعطف على نفسك

---

(١) الفروق ص ٦٦ ش — ٦٧ ى

(٢) التنوير ص ٢٤ — ٢٥ ه

بوجود حظها ، لا لله قياما بحقه ، كالتدبير فى تحصيل معصية ، أو فى حظ بوجود غفلة ، وطاعة بوجود رياء وسمعة ونحو ذلك ، وهذا كله مذموم ، لأنه إما أن يوجب عقاباً أو يوجب حجابا . . . . .

فقد تبين من هذا أن التدبير على قسمين : تدبير محمود وتدبير مذموم ، فالتدبير المحمود هو ما كان تدبيراً بما يقربك من الله ، كالتدبير فى براءة الذمم من حقوق المخلوقين ، إما وفاء ، وإما استحلالا ، وتصحيح التوبة إلى رب العالمين ، والفكرة فيما يؤدى إلى قمع الهوى المردى والشيطان المغوى ، وكل ذلك محمود لا شك فيه » .

فقد أوضح أن المقصود بترك المشيئة ليس للمشيئة مطلقاً ، ولكن مشيئة النفس ، وأن المقصود بإسقاط التدبير ليس هو التدبير مطلقاً ، ولكن ما يكون منه لحظ النفس .

ولا شك بأن انسلاخ الإنسان من متطلبات نفسه ، وانصرافه كلية عن مشتهياتها ، وما تغرى به حياتها من أحوال مختلفة من أشق الأمور وأصعبها ، فهو بذلك يسلبها كل أرادة ، ويحبط لها كل تدبير ، ولا تبقى معه مشيئة إلا ما يشاء الله منه ، ولا تدبير إلا ما يقربه إلى مولاه ، لكن العبد إذا لحظ إلى عظمة الله ذلت نفسه وخشعت ، وإذا أدرك العناية الإلهية وامتلأ قلبه حباً لربه ، فوجد حلاوة ذلك الحب فى نفسه نسى حلاوة شهواتها ولذائذها ، فاستطاع قيادتها وتسليمها فى ثوب العبودية إلى ربها .

ويصف الحكيم ذلك واضعاً القلب والنفس فى كفتى ميزان ، فإذا رجحت إحدى الكفتين شالت الأخرى ، فيقول[1] : « ليس شىء فى الدنيا أحلى ولا أشهى من الكام — بالأعجمية — وهى مشيئة النفس ، وليس شىء فى الملكوت أحلى من حب الله ، فإذا وجد العبد حلاوة حب الله غرقت حلاوة الكام فى حلاوة الحب وتلاشت ، فعندها لا يريد العبد إلا ما يريد ربه ، وذلك قول رسول الله ﷺ : « حبك الشىء يعمى ويصم » فكلما كسر العبد مشيئة من مشيئاته ، واحتمل أثقال

(١) المسائل المكنونة ص ٢٥ أ .

المكاره والغموم كان ذلك أكسر لمشيئة نفسه وأضعف ، فكلما انتقص من ههنا ازداد من حب الله حتى يذهب هذا كله ، ويبقى ذلك كله مستولياً على القلب ... ...

فإذا ذاقت النفس طعم حلاوة الحب تشبثت بها ، ولهت عن حلاوة الكام ، واستمرت مع القلب فى صفاء المعرفة ، فإن صفاء المعرفة فى ترك المشيئات والإرادات » .

وهذا — فى الواقع — لب جهاد النفس ورياضتها ، ونقطة الارتكاز فيها عند الحكيم الترمذي ، ولا يمكن أن يغفل المريد أو السالك عنها لحظة واحدة إلا وقع فريسة فى براثن شهواته ، فيكون جزاؤه الحرمان والاحتجاب ، أو التوقف فى طريق سيره إلى الله .

حتى وهو يجاهد نفسه ينبغى أن يلاحظ أن تكون مشيئته فى ذلك تابعة لمشيئة الله ، لا أن تكون تابعة لهواه ، وأن يكون معتمداً فى ذلك على معونة الله ، بناء على وعده لمن جاهد فى الله حق جهاده ، حتى لا يكون معتمداً على جهده وقوته ، فيكون بذلك قد نسب لنفسه قوة ومقدرة ليست لها ، وسلك فى أموره على سبيل التملك والاقتدار ، فيعاقب بالخذلان ، ليعلم أن اقتداره كان زيفا ، وأن العبد لا يقدر على شيء إلا بحول الله ، وأنه ينبغى أن يلجأ إليه ويعتصم به ، حتى يجيبه ويعينه ويؤيده[1] .

ويصور الحكيم كيف يكون شعور هذا العبد الذى يطمع فى أن يصيب شيئاً من مشيئة نفسه فيدبر لها هذا الأمر ، فإذا فاتها ندم وتحسر ، وكيف أن الأكياس قد عرفوا مدخل هذه الآفة فى النفوس فتجنبوه ، وهو « أنهم لما عارضتهم الحوائج فى أنفسهم تحدثوا بها وتمنوها وطلبوها على التملك والاقتدار ، وأطمعوا أنفسهم فى إصابتها ، فلما فاتهم وجدوا الأسى والحزن على فوت ذلك ، ففهموا أن هذا إنما دخل عليهم ، من أجل أنهم تمنوها وأطمعوا أنفسهم فى إصابتها[2] ، ولو أنهم حين

---

(١) أدب النفس ص ١٤٩ .

(٢) المصدر السابق ص ٩٨ .

طلبوا ما طلبوه لم يكن لمشيئة نفوسهم ، بل امتثالا لمشيئة الله ، وحين دبروا أمره لم يطمعوا أنفسهم فى إصابته ، بل انتظروا ما يكون من تدبير الله ، فإن فاتهم رضوا بقضاء الله ، وإن أصابهم اطمأنوا إلى تدبيره ، لما وجدوا فى نفوسهم هذا الأسى والحزن الذى يعصف بنفوسهم ، ويوقعهم فى الحسرة والندامة ، لكنهم يغفلون حين يدبرون أن هناك تدبيراً يحيط بتدبيرهم ، وحين يشاءون أن هناك مشيئة تنسخ مشيئاتهم .

كما أنهم يغفلون عما يجب أن يتصف به العبد من حيث إنه لا يتملك ، ولا يأخذ ولا يعطى ، ولا يأتى ولا يذر إلا ما يهيىء له مولاه ، فهم يخرجون بمشيئاتهم وتدبيرهم عن صفة العبيد ، وذلك بسبب إصغائهم إلى وسوسة نفوسهم ، وانصرافهم إلى تحصيل محابها ، ولو استترت تحت ثوب من محاب الله[1] .

ومن هذا كله يتبين المقصود من ترك المشيئة فى جهاد النفس ، وأنه — كما ذكرنا من قبل — ليس ترك كل مشيئة ، ولا إسقاط كل تدبير ، بل ترك المشيئة النفسية الخبيثة التى تستولى بشهواتها ونزواتها على ما ينبغى أن يكون لله ، فتتخذ منه وسيلة لإشباع نهماتها ، وتدبر من أمر السلوك إلى الله ما تشعر فيه بشىء من التملك والاقتدار ، وقد كان السلوك إلى الله تسليما له ، ولجوءاً إلى جنابه وحماه .

ويمكن — بعد ذلك — أن نفهم مقصود الحكيم من تحذيره من استصحاب المشيئة — أى مشيئة كانت — أى وقت من أوقات السير إلى الله ، حتى مشيئة الوصول إلى الله ، فإن مشيئة الوصول إلى الله إذا كانت صادرة من النفس كانت مدخولة غير خالصة ، فهى — من ناحية — لتحصيل حظ من حظوظها ، ومن ناحية أخرى تنظر إلى جهدها وسعيها نظرة تملك واقتدار ، وهذا كله عبث وضياع .

وقد يظن الإنسان أن مشيئة الوصول إلى الله منزهة عن آفات النفس وتطلعاتها ، ولا بد لكل سالك من أن يقصد بسلوكه وجهاده الوصول إلى الله ، وإلا لم يمكن له

---

(١) فى خلق هذا الآدمى ص ٩٤ ب — ١٩٥ أ .

أن يتوجه هذا الاتجاه ، ولكن هذا الظن غير صحيح ، لأن النفس ما تزال بصاحبها ، وما يزال بها ، حتى إذا حرمت من لذائذ الحياة الدنيا ويئست من اتباعه هواها ، تزيت فى زى القاصدين إلى الله ، واتجهت لإشباع نهامها بأخذ نصيبها من لذائذ العطايا الإلهية ، فتفسد على صاحبها ما هو فيه ، فإذا انتبه العبد احترس من ذلك أشد الاحتراس ولم ينتظر على جهاده لنفسه أن يكون له من الأثر إلا ما يمن به مولاه ، حسبما يخرج له من باب مشيئته ورحمته ». فيقال لهذا السائر إلى الله عز وجل : إنك لن تنال الوصول إليه ومعك مشيئتك لنفسك [و] الوصول إليه من أعظم المشيئات ، فأنت باق حتى ترفض هذا كله ، وإنما تباينت أحوال الأولياء ، وبعد البون هنا من أجل مشيئة الوصول إليه ، والنظر إلى جهدهم[1] » .

وهذا — ولا شك — باب من أبواب الحيرة ، إذ بدون مشيئة الوصول إلى الله لا يتجه العبد إلى الله ، ولا إلى جهاد نفسه فى الله ، لكن هذه الحيرة تزول بعد أن أدركنا أن المقصود بمشيئة الوصول إلى الله التى يحذر الحكيم منها هى المشيئة النفسية الشهوانية التى ترى فى ذلك تعززاً وتكبراً فى الأرض ، وشعورا بالتجبر والترفع ، ولذلك سماها أبو العباس المرسى : شهوة[2] ، قال ابن عطاء الله[3] : وسمعت شيخنا أبا العباس رحمه الله يقول : ولن يصل العبد إلى الله تعالى حتى تنقطع عنه شهوة الوصول الى الله تعالى » فليس المراد إذن هجر القصد إلى الله ، ولكن هجر الشهوة التى فيه ، وهذا هو بعينه ما أشار إليه ابن عطاء الله فى تعليقه على هذه الجملة : « يريد — والله أعلم — أن تنقطع انقطاع أدب لا انقطاع ملل ، أو لأنه يشهد — إذا قرب إبان وصوله — عدم استحقاقه لذلك ، واستحقاره لنفسه أن يكون أهلا لما هنالك ، فتنقطع عنه شهوة الوصول لذلك لا مللا ولا سلوا ، ولا اشتغالا عن الله تعالى بشيء دونه » .

---

(١) ختم الأولياء ص ١٢٨ .

(٢) وقد سماها الحكيم كذلك شهوة ، انظر نصه التالى .

(٣) التنوير ص ١٦ .

وحيث كانت هذه النقطة بالغة الأهمية فى السلوك فقد أكدها الحكيم تأكيدا بالغا ، إلى حد أن أصدرها فى بلاغ وجهه إلى من سماهم بالمفتونين ، فقال[1]: «فرحم الله من بلغ هذا عنى ، فقال للمفتونين : يقول لكم محمد بن على : حرام على قلوبكم قلوبكم الوصول إلى منازل القربة حتى تؤدوا الفرائض على ما وصفت ثم حرام على بعد ذلك درجات الوسائل حتى تميتوا مشيئاتكم لمشيئته ، ثم حرام على قلوبكم بعد ذلك الدرجة العظمى فى ملك الملك بين يديه حتى تنقطع عن قلوبكم مشيئة الوصول إليه ، وكيف يطمع عبد فى ذلك ومشيئته قد بلغت مبلغا إذا برز له من الغيب تدبير من الله قد دبر له من الحكمة البالغة بالرحمة الشافية ، كانت له فى نفسه مشيئة تدبير الله ، وتتحرك فيــه شهوة تدبير نفسه» ، بل لما كانت هذه النقطة عسيرة الإدراك ، وعسيرة التطبيق ، لما يبدو فيها من تناقض ظاهرى أولا ، ولأنها تخرج عن حدود الإرادة البشرية ثانيا ، فقد وجه هذا السؤال إلى الحكيم ، وأجاب عنه بمـا لا معدى عنه فى هذا المجال . ونورد نصه فى ذلك حرصا على دقته فى عبارته « قال له القائل : ذكرت أنه لا تبقى له مشيئة ، وكيف تنقطع عنه مشيئة الوصول إليه ؟

« قال : لو تركه عمر نوح ، عليه السلام ، لم تنقطع عنه تلك المشيئة ، ولكن الله لطيف بعباده ، حكيم فى أمره ، يلطف بعبده حتى يقطع عنه المشيئة ، فحينئذ تطهر نفسه من جميع المشيئات ، ويصح للقبول ، فإنه ما دامت له مشيئة واحدة فنفسه معه ، فليس للقلب أن يتقدم إلى الله تعالى فى مقام العرض ليقبله ويتخذه عبدا ، بعد أن تولى سيره إليه بنفسه . . . . . . وليس لمثل هذا القلب أن يتقدم إلى الله تعالى مع نفس فيها مشيئة ، لأن تلك المشيئة شهوة ، (وهى خيانة من النفس) وسوء أدب ، وليس للخائن أن يقرن بالأمين حتى يتقدما إليه (إلى الله تعالى) فيقبلهما » .

« قال له قائل : فكيف لطف الله تعالى بعبده فى هـــذا المقام حتى انقطعت (عنه) مشيئته ؟

---

(١) منازل القربة ص ١٠ ب

« قال : لو ضلنت (بالإجابة عن هذه المسأله) على الخلق أجمعين حتى أصيب لها أهلا لكنت محقا بذلك . ولكن قلبي أجده يعطف عليك ، وأحسب أن فيك لله خشية ، إذا خرجت للعبد الرحمة من ملك الرحمة سقاه ربه شربة يسكره بها عن هذه المشيئة .

« قال (القائل) : وما هذه الشربة ؟

« قال : شربة الحب . »

« قال : وما هي ؟

« قال : كفاك هذا . . . .(١) »

ولعلنا نستطيع — قبل أن نغادر هـــذه المسألة — أن نلاحظ تماسك الاتجاه الترمذى ، وتطابق وجوهه المختلفة فيما ذكرناه هنا من ناحية ، وفيما ذكرناه فيما سبق من شأن الولى الذى يبذل قصارى جهده حتى ييأس من نفسه ، ويدرك أنه لا يستطيع أن يتخلص من آفاتها ، كما لا يستطيع أن يبيض الشعرة السوداء ، فيلجأ إلى الله مستسلما ، ملقيا بكل جهده وإرادته ومشيئته خلفه ، فتدركه رحمة الله ، وتنقله فى طرفة إلى منازل القربة ليهذب ويؤدب ويطيب فى حراسة الحق .

كما نستطيع أن نلاحظ مدى التوازى أو التطابق بين الاتجاه الفكرى فى المدرسة الحكيمية والمدرسة الشاذلية فيما أوردنا من نصوص تكاد تتطابق ، ويكمل بعضها بعضا ، سواء كانت من نصوص الحكيم الترمذى أو من نصوص أبى الحسن وأبى العباس وابن عطاء الله .

ونستطيع — ثالثا — أن نقرر أن هـــذه المسألة فى جوهرها هى جوهر مسألة

---

(١) ختم الأولياء ص ٤١٩ — ٤٢٠

التوكل ، وهل يتعارض مع اتخاذ الأسباب أو يجتمع معها ، وقد تهينا هنا أن الجواب عن هذه المسألة هو أن اتخاذ الأسباب من حيث وضعها الله وجعلها أسبابا لا يتنافى مع التوكل ، ما دام المرء لا يعتمد عليها ، ولا يركن إليها ، وإنما هو يتخذها من حيث هي سنة الله فى الكون ، فهو يمتثل أمر الله ومشيئته ، ويجرى على تدبيره وتقديره ، ثم لا ينظر من وراء ذلك إلى ظاهر الأسباب ، ولكن إلى ما يخرج له من حجب الغيب ، فإن أصاب حمد الله ، وإن لم يصب رضى بقضاء الله ».

ولعمرى ، لو لم يكن هذا المبدأ ضروريا فى ميدان السلوك لكان ضروريا فى نواحى الحياة الدنيا ، فإن ما يترتب على فقدانه فى السلوك من فساد يترتب كذلك على فقدانه فى الحياة العامة ، ويحق ما ذكره الدكتور أبو الوفا الغنيمى التفتازانى عن ابن عطاء الله حين قال[1] « إن شيخنا يهدف كذلك من وراء قوله بإسقاط التدبير إلى غاية نفسية يضعها نصب أعين السالك فى طريقه إلى الله فهو يحثه على إسقاط تدبيره فى حياته وفى سلوكه ، بمعنى أن لا يكون متطلعا فى قلق إلى استكناه المجهول من أمر المستقبل ، لأن هذا التطلع يترتب عليه إشغال وقته وتعذيب فكره ، فضلا عما يتضمنه من منازعة الربوبية ، ومشاركتها فيما هو من أمورها ، وهذا كله يقطعه عن الوصول إلى الله » .

بل إن هذا المبدأ ليتغلغل فى كافة أنواع النشاط فى هذه الحياة دينيا أو علميا أو سياسيا أو اجتماعيا أو غير ذلك . ولنتصور نحن أن الإنسان لم يتخل عن مشيئته فى أى ناحية من هذه النواحى ، ولم يسلمها إلى المشيئة الإلهية — وهى الحق الذى لا معدى عنه ، لأنها منزهة لا تميل — فماذا تكون النتيجة ؟ أن يتبع هذا الإنسان هواه ، وتكون أحكامه وأعماله وتصرفاته جميعا غير نزيهة ولا متجردة ، بل تكون منحرفة عن الحق — وهو المشيئة الإلهية — إلى ما يمليه الهوى والمشيئة النفسية الشهوانية الذاتية ،

---

(١) ابن عطاء الله السكندرى : تصوفه ص ١١٠

فيفسد التقدير ، ويفسد التدبير ، ويفسد كل ما يعتمد على هذا التقدير وهذا التدبير ».

وواقع الحياة ملىء بنماذج كثيرة ممن ركنوا إلى مشيئتهم ، وتحيزوا لها ، وتركوا اتباع الحق — وهو مشيئة الله تعالى — بعد أن أعماهم هواهم ، وسلبهم قدرتهم على التمييز ، وعلى التجرد والموضوعية ، فأصبحوا لا ينظرون إلا إلى ما يحقق لنفوسهم شهواتها ، وما يبوئ لهـا ما تبتغى من مكانة ومنزلة لتتجبر بها ، وتظهر اقتدارها وعنفوانها .

فإذا أضفنا ما خسروه بسبب ذلك من الناحية النفسية والدينية حيث مالوا عن الله إلى الهوى ، ورغبوا عن عبوديتهم لربهم إلى عبوديتهم لشهواتهم ، فأشركوا به من دونه ، وحيث انصرفوا إلى التقدير والتدبير لكى تترتب الآثار التى يشتهونها وفق تقديرهم وتدبيرهم ، فمالوا بذلك عن تدبير الحق ، ولم يستندوا على الأسباب الصحيحة التى وضعها الله ، فظلموا أنفسهم وظلموا غيرهم : وأفسدوا ما ينتظرونه من نتائج وآثار . ثم كيف استندوا إلى هذا التقدير وهذا التدبير واعتمدوا عليه دون نظر إلى ما قد يكون مخالفا لهم من تدبير الله سبحانه وتعالى وتقديره ، فأعجبوا بتقديرهم وتدبيرهم ، وأداهم ذلك إلى الشعور بالتملك والاقتدار ، ثم إلى طلب الجاه والعزة ، والرفعة والتكبر ، وآفات كثيرة تظهر وراء ذلك فى كل ناحية من نواحى الحياة ، ثم كيف يشعرون بالأسى والألم والحسرة والندم عندما يخيب تقديرهم ويفشل تدبيرهم — لعرفنا كيف أن هذه النفوس قد خربت وأصبحت مفعمة بعفونات متراكم بعضها فوق بعض ، ولا يمكن تنقيتها وتطهيرها إلا بطرح المشيئة ، وإسقاط التدبير ، والنظر إلى مشيئه الله نظرة طاعة وامتثال ، وإلى تدبيره نظرة رضا وإقبال ، عند ذلك تسعد الحياة وتطمئن وتهدأ النفس وترتاح ، وينشرح الصدر وينفسح ، ويرى القلب بنور الله ، ويصل بإرادة الله إلى مولاه ، ويتسق كل شىء فى هذه الحياة تبعا لمشيئة الله ، وهى وحدها الحق الذى لا حق سواه .

حـ — الكسب :

وموضوع الكسب يتصل اتصالا وثيقا بموضوع رفض المشيئة وإسقاط التدبير ، بل لعله أبرز الأمثلة التى يظهر فيها تطبيق هذا المبدأ ، وهو من هذه الحيثية داخل فى موضوع المشيئة والتدبير ، وقد مزج ابن عطاء الله السكندرى بينهما رسالة واحدة هى رسالة « التنوير فى إسقاط التدبير » مبينا بذلك أنه من أهم جزئياته وأبرزها ، وهو كذلك — ولا شك — ولكن لما كان هذا الموضوع قد حظى بعناية كبرى عند الباحثين وعند الصوفيين على السواء بحيث استحق أن يفرد له مبحث خاص تحت عنوان خاص لدى الكثيرين منهم فقد آثرنا أن نسلك هنا مسلكهم ، وأن نتابع شيخنا الحكيم الترمذى الذى لم يكتف بما ذكره من شذرات خاصة به فى ثنايا كتبه ورسائله ، بل أفرد له رسالة خاصة به تحت عنوان « بيان الكسب » .

وإن اهتمام الحكيم الترمذى بمعالجة هذه المسألة فى رسالة مستقلة ليدل دلالة واضحة أن هذه المسألة كانت قد أسىء استعمالها واستغلالها فى ذلك الوقت المبكر ، من كثير من أدعياء التصوف ، أو أسىء فهمها وإدراكها لدى من نقل عن كبار الصوفية ، مما جعل من الضرورى على أئمة هذا الميدان خاصة ، وعلى العلماء بصفة عامة ، أن يتعرضوا لها بالبحث والتفصيل والبيان ، وتعتبر رسالة الحكيم فى هذه الناحية فيصلا شافيا ، حتى إن ابن الجوزى البغدادى ، المتوفى عام ٥٩٧ هـ ، لم يستطع أن يبرهن على وجهة نظره بأكثر مما أتى به الحكيم ، وإن زاد عليه الحكيم بتلك السبحات الصوفية العالية . كما أن ابن عطاء الله فى معالجته لها لم يفترق عن الحكيم إلا من حيث السياق والعرض والأسلوب ، وقد استطاع أن يوجزها فى حكمة قصيرة جمعت خلاصة الموضوع من أطرافه كلها ، وجعلها فى صدر حكمه فقال[1] : إرادتك التجريد ، مع إقامة الله إياك فى الأسباب ، من الشهوة الخفية ، وإرادتك الأسباب ، مع إقامة الله إياك فى التجريد ، انحطاط عن الهمة العلية .

---

(١) متن الحكم العطائية

وتبدأ المسألة بأن « قال له قائل : إن بعض المقبلين على أمر الدين تركوا الطلب وقالوا : قد ضمن الله الرزق ، وجاء عن رسول الله ﷺ : إن الرزق ليطلب العبد كما يطلبه أجله ، وقال تعالى جده « وَمَن يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَل لَّهُ مَخْرَجاً ، وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لا يَحْتَسِبُ » (الطلاق ٢ و ٣) وقال رسول الله ﷺ : ها لو لم تأتها لأتتك : فقعدوا ينظرون الرزق ووفاء الضامن لهم بذلك[1] » :

ويقدم الحكيم بين يدى ذلك مقدمات تجعل الإجابة على هذا السؤال سهلة واضحة عند وروده :

إن أول من ندب إلى المعاش ودبر له آدم عليه السلام ، وعندما كان فى الجنة كانت مئونة الطعام والشراب والكسوة والمسكن مرتفعة عنه بقوله تعالى « إِنَّ لَكَ أَلاَّ تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَى ، وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَضْحَى » (طه ١١٨ و١١٩) فلما خرج من الجنة كتب عليه التعب فى تحصيلها بقوله تعالى « فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى » (طه ١١٧) أى شقوة البدن بطلب هذه الأربعة . وتعبت « ذريته فيها أيام الحياة ، فكل من كان من ولد آدم عليه السلام أطوع لربه عز وجل وأشد انقيادا له كانت مئونة هذا المعاش عليه أيسر ، كما كان آدم عليه السلام لم يبتل بطلب المعيشة إلا بعد ترك الطاعة » (بيان الكسب ص ٢٢٠) .

حتى إذا وصل العبد إلى درجة جعل فيها همه هماً واحداً ضمن الله رزقه السموات والأرض وبنى آدم ، فالسماء تمطر والأرض تنبت وبنو آدم يكفونه مئونة العلاج والنقلان والإيصال . ذلك العبد الذى جعل همه هماً واحداً هو الذى اشتغل بربه فى عبادته حتى ذهل عن نفسه وعن التدبير لها ، والنظر فى شأنها « فاستوجب من الله إيصاله إليه على الكفاية بلا مئونة ، وهؤلاء هم الصديقون ، وقد أنبأنا الله

---

(١) بيان الكسب ص ٢٣٢ — ٢٣٣

عز وجل أن الصديقة مريم عليها السلام لما صارت محررة من أمور الدنيا فارغة للعبادة « كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقاً قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللهِ إِنَّ اللهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ » (آل عمران ٣٧) من غير أن تحتسب من مكان معلوم ، فإذا كان هذا للصديقة فى الكتاب ، فالصديقون من الرجال أحرى أن يرزقوا هكذا ، فإن كان رزق مريم عليها السلام نقلته الملائكة إليها جاز أن ينقل بنو آدم أرزاق الصديقين إليهم » (بيان الكسب ٢٢١) .

وتيسير الرزق لا يعنى كثرته ولا دوامه ، ولا كونه بالكيفية التى يشتهيها العبد « وإنما هو تيسير البدن أن يأخذ رزقه من وجه الراحة ، قل أو كثر ، وقد كان رسول الله ﷺ يجوع اليوم واليومين ، فكذلك كان رزقه فى التقدير فى اللوح ، ولكن فى يسر وراحة وعافية ، وكذلك الصديقون من بعده ، وإنما التعب والمئونة من الحرص ، وخوف الفوت ، وسوء الظن ، فعمل هذا على القلب أثقل من كل ثقيل ، وبدله مما جعل على قلبه فى تعب ونصب وعناء ، فصاحب اليقين فى روح وراحة ، أما روحه فإنه يأخذ من تدبير العرش ، وهو فى نعيم ولذة ، وأما راحته ، فلأنه بالذى فى ضمان ربه أوثق من الذى صار فى يده » (٢٢٢ — ٢٢٣)

فقد افترق الناس أمام وعد الله فى شأن الرزق وضمانه إياه ، فمنهم من لم تسخ نفسه بالسكون إلى ذلك ، واضطربت لأنها لم تعرف كميته ولا كيفيته ولا وقته ، وفيها شراهة وجزازة وحرص وطمع ، فتحتاج إلى ما يجعلها تسكن وتستقر ، ومنهم من سكنت قلوبهم على الرزق من أجل يقظتهم ، وهم « على وجهين : صنف منهم الزهاد ، وصنف العارفون أولياء الله عز وجل ، فأما الزاهدون فأيقنوا بوعده ، وسكنت نفوسهم وقلوبهم على ضمانه لما استنارت بنور اليقين ، ثم لم يسلموا من الحيرة والاضطراب ، ومن الجزازة[1] وإن خفيت ، وأما العارفون فإنهم

---

(١) يستعمل الحكيم لفظ الجزازة بمعنى الحرص والشح .

فقدوا هذا من نفوسهم واستراحوا منه[1] » .

ولما لم يكن الناس جميعا من أهل اليقين فقد وضع الله طلب المعاش رحمة للناس ، لتسكين نفوسهم إلى الوقت الذى يصل إليهم ، لأن النفس إذا احتاجت طمعت إلى من فى يده الفضل ، فإذا منع وجد على المانع وجداً شديداً ، وليس له من اليقين ما يرجع إلى أن الله عز وجل لم يقدر له ، فيكون ذلك المنع فتنة عليه ، فمنه تعوذ رسول الله ﷺ حيث قال : « أعوذ بالله من طمع يهدى إلى طبع » لأنه إذا حصل المنع ، ولا يرى أن هذا المنع من الله ، يجد قلبه على أخيه فيطبع على قلبه ، لأنه يغل قلبه على أخيه حتى يعاديه ، فعلم الله سبحانه هذا الضرر فى ذلك ، فوضع لهم أبواب المعاش ، ووجوه المكاسب . (٢٢٤)

كما « أن الله أثبت الأرزاق [فى الأصل : الأرواح] فى اللوح على المقدار الذى يريد ، والنفس تشتهى شيئا ربما يوافق ذلك المثبت فى اللوح ، وربما خالف ، فلو لم تكن هذه الأسباب لكانت النفس تغلى شهوتها ، لا تقدر أن ترى ذلك التقدير حسنا ، فكان فى ذلك فساد [فى الأصل : فساداً] لقلوبهم ، فجعلت الأسباب لصرف وجوههم عن ذلك المثبت إلى وجوه المطالب والمكاسب ، فيرجعوا باللائمة على أنفسهم فى ذلك » (٢٣٢)

من كل ذلك يتبين أن الأرزاق مثبتة فى اللوح على المقدار الذى يريد وعلى الكيفية التى يريد ، وفى الوقت الذى يريد ، ولا بد من وصولها على ما هى مثبتة عليه فى اللوح ، لا يستأخر بها قعود ، ولا يستعجلها طلب ، ولكن الله جعل تحصيلها فى هذه الحياة مبنيا على السعى والطلب ، وجعل ذلك سنته فى هذه الحياة رحمة بعباده ، وعلما منه بأن النفوس بعامة لا تحتمل غير هذه السنة ، من حيث إنها لا تطمئن ولا تسكن إلا إلى ما فى يدها ، فإذا لم تجد فى يدها ، وقيل لها : انتظرى ما يأتيك من باب الغيب ، لم تهدأ ولم تستقر ، لأنها ذات طمع وحرص ، فهى تريد

---

(١) جواب كتاب من الرى ص ١٧٤ — ١٧٥

قدراً معيناً بكيفية معينة فى وقت معين ، حتى تشبع شهواتها ، وتحصل على لذائذها ورغائبها ، فإذا تأخر عما أرادت وقتا قليلا قلقت واضطربت ، ونظرت ذات اليمين وذات الشمال لضعف يقينها وسوء ظنها ، وإذا جاء دون ما قدرت كمية أو كيفية نظرت إلى من بسط له نظرة غيرة وحسد لطمعها وحرصها ، فإذا أعطيت أو منعت فإنها عرضة للفتنة بأن لا ترى العطاء والمنع من الله صاحب المنع والعطاء ، لذلك لم يكن بد لها من التماس رزقها بنفسها من وراء الأسباب التى وضعها الله لذلك ، حتى إذا نالت ما كتب لها من الرزق ، ولم يكن - سيما اشتهت أو قدرت عادت باللائمة على نفسها ، فلا تكون عرضة لأن تسخط على المقدور ، أو تنظر إلى من فضل عليها نظرة ملق أو اغترار .

فإذا ارتفعنا عن هذا المستوى لوجدنا طائفة الزهاد الذين أيقنوا بوعـد الله ، واطمأنوا إلى ضمانه ، لكن نفوسهم لا تزال معهم برغائبها وشهواتها ، وإن خفى ذلك تحت ثقل يقينهم بوعد الله ، وهؤلاء لا يؤمن عليهم إلا أن يجروا على ما سنه الله لعباده من طلب الرزق ، ولا بد لهم من التماس أسبابه ، والأخـذ بوسائل الحصول عليه تسكيناً لنفوسهم ، حتى لا تفور بهم ، ولا تنتقض عليهم ، فهم فى حاجة دائمة إلى تعليلها ومداراتها وحراستها .

وإذا ارتفعنا إلى مستوى أعلى من ذلك لوجدنا طائفة العارفين ، وهم الذين استراحوا من نفوسهم ، وماتت شهواتهم ومشيئاتهم ، فلم تعد لهم مشـيئة غير مشيئة الله ، ولا نظر إلا إلى ما يخرج لهم من غيبه ، فهـؤلاء يستوى لديهم ما يحصل لهم من أرزاقهم ، بأى قدر ، وفى أى وقت ، وعلى أى كيفية ، لأن مشيئتهم من مشيئة رازقهم ، وتدبيرهم هو انتظار ما يخرج لهم من تدبيره ، فلا إرادة لنفوسهم ولا رغبة لها ، فهم إذا التمسوه بالأسباب ، لم يكن تعلقهم بالأسباب ، ولم ينظروا إلى ظاهر هـذه الأسباب بل كان تعلقهم بولى الأسباب ، ونظرهم إليه .

فإذا استغرقوا فى ملكوته ، وأصبحوا وقد استحوذ عليهم بحيث شغلوا عن

مباشرة الأسباب لم يكن من المستبعد — حينئذ — أن يتولى الله إيصال أرزاقهم التى كتبها لهم من حيث لا يحتسبون ، بالوسيلة التى يريد ، ولا يخشى عليهم حينئذ من الفتنة ، لأن نفوسهم فى حراسه الحق ، قد ماتت مشيئتها ، وأصبحت تبعاً لمشيئة خالقها ، وقد استوى لديها ما يكون بسبب ، وما يكون بغير سبب ، لأنها لا ترى إلا ولى الأسباب .

ومع أن ذلك واضح ، فإن المرسلين ، وهم آية الخلق ، كانوا يبتغون أرزاقهم بالكسب والسعى ، فروى لنا فى الخبر أن إدريس عليه السلام كان خياطاً ، وكان نوح ﷺ نجاراً ، وهــود ﷺ عربياً تاجراً ، وصالح ﷺ عربياً تاجراً ، وشعيب (فى الأصل : شعيباً) صلوات الله عليهم أجمعين ، عربيا تاجراً ، وموسى ﷺ راعياً ، وداود صلوات الله عليه وســلامه زرادا ، وكانت مريم تغزل الشعر والصوف ، وتكسو نفسها (هى) وعيسى صلوات الله عليهما ، وكانت حواء عليها السلام تغزل الشعر والصوف وتنسجه ، وكان نبينا ﷺ راعيا ، (٢٢٤ — ٢٢٥) ولقد روى الحكيم الترمذى من أخبار الرسول ﷺ فى نفسه وفى صحابته ، ثم روى من أحاديثه العامة ، ومن أخبار الصحابة والتابعين ما يؤكد اتجاهه إلى التزام السنة الطبيعية التى سنها الله لعباده من السعى فى طلب الرزق مؤكدا بذلك أن كبار الناس وأرفعهم رتبة ومقاماً ، والذين جعلهم الله آية لعباده لم يخالفوا هذه السنة ، ولم يتجافوها :

ولكن شتان بين طلب وطلب ، وشتان بين سعى وسعى ، فإن طلب المخلطين والصادقين ليس كطلب الصديقين ، وطلب الصديقين ليس كطلب المقربين ، طلب الأولين مع حرص وطمع ، فقلوبهم بذلك مثقلة ، وأبدانهم مرهقة ، ونفوسهم قلقة مضطربة ، والصديقون يعللون أنفسهم ويداوونها بهذا الطلب ، حتى تهدأ وتستقر ، وإن كانوا على يقين بوفاء الضامن لهم بما ضمن ، أما المقربون فقد ارتفع عنهم الاهتمام بذلك كله ، ولم يكن لهم هم إلا ربهم وخالقهم ، فكان سعيهم وطلبهم فى روح وراحة ، قد يسرت لهم أرزاقهم ، وهيئت لهم أسبابها ووسائلها ، ولو استغرقهم الله عن أسبابه جملة لأوصل إليهم أرزاقهم دون ما ســعى منهم

ولا طلب ، فالأولون يطلبون أرزاقهم من جهة الضمان ، والآخرون ينتظرونه من غير جهة الضمان ، ولكن من باب البر والرحمة والامتنان ؟

ولقد ضرب الحكيم لذلك مثلا برجل « له عبد ، ولعبده أبوان ، فذهب هذا السيد ، فوضع ألف درهم على يد رجل بر تقى ، وفى فاضل ، لينفق على عبده ، فهذا العبد ، وإن وثق بهذا البر التقى ، وسكن قلبه على وفائه ، اضطرب قلبه خوفا على وفا (ء) منيته وشهوته ، وأن لا يوافق إجراؤه عليه ، وتدبيره فى إجرائه محبة هذا العبد . فلو أن هذا السيد وضع هذه الدراهم على يدى أبوى هذا العبد سكن قلبه ، واطمأنت نفسه ، لعلمه برأفة أبويه ، ورحمتهما عليه ، فسكنت نفسه من الوجهين جميعاً ، من الوفاء برزقه ، ومن قبل كيفية الرزق ، والأول سكن قلبه من قبل الوفاء ، ولم يسكن قلبه من قبل الكيفية ، فتلك الحزازة باقية ، والحيرة كائنة ، والوساوس داخلة » ثم بين مطابقة التشبيه بقوله « فالزاهد يتناول رزقه من الثقة والضمان ، لأنه لم يتصل به ، والعارف يتناول من الكرم والرأفة والرحمة ، حسن ظنه به من الثقة ، لأنه (فى) مقام الاتصال ، فاتصاله بخالقه أكثر من اتصال هذا الولد بأبويه ، وأين يقع اتصال الولد من اتصال العبد بمولاه ، إذا مكن له بين يديه[1] » .

ويمكننا الآن ، بعد أن أدركنا هذا الاتجاه ، أن نقدر ماذا يكون جواب الحكيم على السؤال الذى وجه إليه بشأن بعض المقبلين على أمر الدين ، الذين تركوا الطلب وقالوا : قد ضمن الله الرزق ، فهؤلاء — ولا شك — قد وضعوا أنفسهم فى غير موضعها ، واستشرفوا إلى منزلة لم يستعدوا لها ، ولم يكونوا — بعد — من أهلها ، فأصبحوا عرضة للفتنة ، حيث يأخذون بمقتضى اليقين نفوساً لم تعمر بعد باليقين ، ويتغافلون عن أطماعهم وشهواتهم ، وهم فى أعماقهم إليها متشوفون ؛ فهم فى الظاهر كسل وبطالة ، وفى الباطن حرص وجزازة ،

---

(١) جواب كتاب من الرى ص ١٧٤ — ١٧٥ .

لذلك أجاب الحكيم بقوله « قعدوا أو أقعدوا ؟ وإن كانو قعدوا ينبغى لهم أن يقوموا، أن يطلبوا تحرزا من الطمع وفساد القلب ، وتحصنا من فتنة النفس أن تحمله الحاجة على تناول الشبهة ، والتذلل للأغنياء ، فإن لم يفعل أبغضهم » (٢٣٣) .

ثم بين أن ذلك القعود ليس فى الواقع إقبالا على أمر الدين أو تفرغاً للعبادة ، بل هو انصراف عن أمر الدين وهروب منه ، لأن الجهاد فى طلب الحلال من أفضل العبادات ، فهو يقطع به الطمع عن نفسه ، ويتحرى فيه الورع والتقوى ، ثم هو بعد ذلك يتخلق بأخلاق الكرام ، عندما يتعامل مع الناس ، على ما أمر الله وسن رسوله ، ثم هو ينفق على نفسه وعلى أهله من فضل الله الذى آتاه ، ثم هو بعد ذلك جدير أن يفضل من القليل الذى يكتسبه لصلة رحم ومواساة يتيم وعطف على الفقير والمسكين والأرملة « فأى عبادة أفضل من ذلك ؟ هل يدانيه صوم أو صلاة ، أو شى من أعمال البر ؟ » (٢٣٣) .

والحكيم يشير بكل ذلك إلى ما فى السعى لطلب المعاش من المصالح النفسية والفردية والاجتماعية التى ينبنى عليها كثير من لواحى الحياة العامة وعلاقاتها .

على أن قعود المرء عن الطلب والكسب قبل استقرار النفس باليقين ليس قاطعا عن سبيل الله فحسب ، بل فيه مخاطر وآثام ، لأنه مسئول عن حق الأهل والزوجة والولد ، واعتذاره بأن رزقهم على الله مغالطة ، لأنه لا يدرى على أى كيفية ضمن الله لهم أرزاقهم ، وقد حكم فى تنزيله بقوله « وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ » (البقرة ٢٣٣) وقال فى شأن الرضاع « فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ » (الطلاق ٦) ، فهذا تارك للسبيل والسنة ، يعيش فى عناء ، ويموت ظالما طامعاً قاطعاً للحقوق على أهله ، وقد روى عن رسول ﷺ « كفى بالمرء إثما أن يضيع من يقوت» (٢٣٤) فهو مكلف إذن بالسعى للحصول على رزقه وأرزاقهم ، وتركه السعى لذلك ترك لما كلف به .

ثم هو فى وقت القطاعه وقعوده تمده نفسه إلى النظر إلى ما فى أيدى الناس ، لأنها

لم تعمر بعد باليقين فيما عند الله ، وتميل به لمن أكرمه بالنوال والعطية ، فينصرف إلى الأسباب ، وهو يدعى تركها ، مع شعور الذلة والطمع ، وكفى بذلك إثماً .

وربما تعلل بعض هؤلاء بفساد المكاسب ، وندرة الحلال : وذهاب الأمانة بين الناس ، وقد ناقشهم الحكيم بقوله « فأنتم الهراب من مجاهدة النفس ، فكيف يصلح من هرب من مجاهدة النفس والشدة ومقاساة الغموم فى دين الله » (٢٣٥) ثم يعلق عليهم بقوله « فقعد هذا بغليان مرجله ، وهواه المظلم ، فقال : أنا أبتغى من الله حتى يرزقنى كما ضمن ، فما يدريك كيف ضمن ؟ وإنما ضمن الأرزاق جملة ، فمنها فى يسر وراحة ، ومنها فى عسر وشدة ، فكيف تخطيت إلى الراحة دون الشدة ؟ » (٢٣٨) .

فهم قوم آثروا الراحة على الشدة والكسل على العمل ، والبطالة على الجهاد ، وتستروا خلف فهم سقيم لآيات الضمان وأخباره ، فكان قعودهم بمشيئة أنفسهم ، وتدبيراً منهم لها ، لا تبعاً لمشيئة الله ، ولا انتظارا لأمره وتدبيره « أما الذين أقعدوا فقوم كان سبيلهم منذ تابوا ما وصفنا من الجهد فى حفظ الحدود مع الله فى طلب المكاسب ، وركبوا صعاب الأمور ، ودققوا النظر ، فتورعوا عن كثير من الحلال مخافة الشبهة .... فهؤلاء قوم على سبيل الصدق والوفا [ء] ، يتقون ماحذرهم ، ويؤدون حقوق أهل التبعة ، ويحفظون الجوارح فى ذلك ، فكل هذه فروض يؤدونها ، ثم بعد ذلك تنفلوا بأن واسوا الإخوان وتعطفوا على الأرملة واليتيم ، ووصلوا الأرحام ، ومع ذلك أطاعوا الله فى سائر الأمور ...... فهداهم ، واصطفاهم ، وقبلهم ، فشغلهم بنفسه ، فهم المحررون عتقاء الرحمن من شهوات النفوس ولذاتها ، لأن القلب إذا شغل بشىء ذهل عما سواه ، فكيف إذا اشتغل برب الأشياء ففتح الله على قلوبهم من مالكه ما نسوا فى جنبه كل مذكور » (٢٣٦ — ٢٣٧)

فالحكيم الترمذى لايقبل فهم آيات الضمان وأخباره فهم الكسالى والمتنطعين ، ولكن على أساس ما كلف الله به العباد من التماس الأسباب ، والسعى والاكتساب ،

للحصول على ما ضمن لهم من الرزق ، — فذلك هو تدبير الله لهم ، ومن لم يتبع تدبير الله فهو متبع لتدبير نفسه — وهو يبين أن الناس مراتب في التماس أرزاقهم ، وفى فهمهم لضمان الله لها ، وأن أيسرهم مئونة فى تحصيل الرزق هم أكثرهم لله طاعة ، وأن اليسر ليس هو الكسل والبطالة وراحة البدن ، ولكن اطمئنان النفس وراحتها ، بسبب ثقتها بضمان مولاها .

ثم هو يفتح مجالا واسعاً للقول بالانقطاع عن طلب الرزق ، أو بالتجريد ، كما يسميه ابن عطاء الله السكندرى فى حكمته التى صدرنا بها هذا البحث ، ولكن ذلك عنده مقصور على هذه الطبقة العليا من الأولياء الذين جعلوا همومهم هماً واحداً ، فاشتغلوا بربهم وحده ، حتى نسوا فى جنبه كل شىء سواه ، بما فى ذلك نفوسهم « وإنما يسوق الرزق من غير مئونة وطلب إلى من نسى الرزق وذهل عنه، شغلا بربه، وإلى من وثق به فى الرزق من غير جهة الضمان ، لأنه لما عرفه براً لطيفاً ، وبه رءوفاً رحيما ، وعرفه حناناً ومناناً ، وعرفه بالمعروف ، ، وكرم الصفح ، وكرم المعاملة ، وجود العطايا ، واستقرت هذه المعرفة فى قلبه ، أمله بخير الدنيا والآخرة ، فعظم أمله ، وحسن ظنه به ، واستحى منه أن يضطرب قلبه عليه من سوء الظن به، فأمن خوف فوت الرزق ، أو إتعابه فيه ، فوفى له بذلك » (٢٣٨ — ٢٣٩) .

وكما سبق أن ذكرنا فى البحث الخاص بالعبودة وإسقاط التدبير أنه فى جوهره يعود إلى مبحث التوكل ، نستطيع أن نشير هنا إلى أن موضوع الكسب متفرع على موضوع التوكل ، وقد ثارت مناقشات كثيرة حول إمكان الجمع بين التوكل والسعى فى طلب الرزق ، ولعلنا أدركنا هنا ، أن الحكيم لا يرى تعارضا بينهما ، بل يرى أن التوكل يتم بالسعى فى طلب الرزق ، لأنه اعتماد على تدبير الله له . وقد ذكر ذلك صراحة ورد على مخالفيه فى كتابه « الفروق » تحت عنوان « الفرق بين الاتكال والتوكل » قائلا : « فالتوكل أن يتخذ العبد ربه وكيلا فيما توكل ، فإن الله قد أمر العبد بالاحتيال ، فتوكل له بالاستخراج له من حيلته . . . . . . ، فمن سبيل العبد أن يمضى فى تدبيره فى جميع أموره كما دبر ، ويطلب رزقه فى مطالبها على هيئة ما دبر . . . . . . ، والاتكال : أن يرمى بهذا كله وراء ظهره ، ويقعد كسلا

وطالباً للراحة ، ويقول ، إنه سيأتيني ما قدر لى . . : . : . . فيقال له : قد علمت أن الرزق مقدر ، فما يدريك كيف قدر لك ؟ أبسعيك قدر لك ؟ أم بسعى غيرك ؟ ».

« والرزق هو اسم جامع مبهم ، فهل علمت كيفيته ؟ أم كميته ؟ أم أتيته أو متأتيه ؟ فإذا خفى عليك هذا كله ، فمن أين علمت أنه قدر لك أن يأتيك عفوا بلا سعى ولا كد ؟ فكم من شىء سعيت فيه فقدر لغيرك رزقا ، وكم من شىء سعى فيه غيرك فقدر لك رزقا ، فإذا رأيت هذا عياناً فكيف حكمت لنفسك بأنه كله لسعى غيرك ؟ حتى قعدت ؟ فهذا اتكال على أمنية النفس ».

« اللهم بلى لم تخل الأرض من متوكل صبر نفسه قرباناً لمولاه فقبله ، ومكن لقلبه بين يديه ، فهو غنى بالله ، متكل على كرمه ، مشغول القلب بنجواه ، لا يذكر الرزق حتى يذكر . . . . »

الفصل الرابع

طبقات الأولياء ومقاماتهم

بعد أن خبرنا فيما سبق طرق الولاية ومسالك الأولياء ، وعرفنا خطوات كل سالك ، ومعالم كل مرحلة ، نستطيع الآن أن نقسمهم إلى مراتبهم وطبقاتهم تبعاً لذلك .

ولما كان التوحيد خروجاً من ظلمة الكفر إلى نور الإيمان ، وهو بهذا الاعتبار قربة إلى الله على قدرها ، فقد اعتبره الترمذى أول منازل القربة ، لكنها قربة العامة ، وليست قربة الأولياء ، فالمؤمنون الذين جاوزوا درجة الكفر ولم يتخطوا بعد مرحلة جهادهم لأنفسهم ، والعزم على تسليمها لربهم ، هم المخلطون الذين يخلطون عملا صالحا وآخر سيئاً ، فإذا جاوزوا ذلك إلى حفظ جوارحهم عن المحرمات ، وقصرها على الطاعات ، طمعاً فى الثواب أو خوفاً من العقاب ، فذلك هو مقتضى الإيمان وأولى مراحله ، وليس لهؤلاء — على ما بيناه — فى طبقات الولاية الخاصة شىء ، أما بعد ذلك فتبدأ المراتب والطبقات :
يقول الحكيم[1] « أول منازل القربة الإيمان بالله ، فهذه قربة العامة » و « أهل مراتب الدين لهم ألوية ، وأهل التخليط لا مراتب لهم ولا ألوية[2] » و « كلمة لا إله إلا الله لازمة للخلق الاعتقاد بها قلباً ، والاعتراف بها نطقا ، والوفاء بها عملا . . . : . . . فإن أقامها خرج من الظلم ، وهو من المطيعين لديه ، ثم لأهل الدرجات فيما وراء ذلك سعى إلى الله بالقلوب[3] » .

وأول طبقات الأولياء هى طبقة **الصادقين** ، تتلوها طبقة **الصديقين** ، فطبقة **المقربين** ، ثم طبقة **المنفردين** .

وتتصل هذه الطبقات بسلسلة من المقامات ، بحيث لو صرفنا النظر عن أسوار الطبقات لوجدنا التسلسل فى هذه المقامات يسلم من حلقة إلى حلقة ، أو من مقام إلى

---

(1) منازل القربة ص ٨ ب .
(2) مسألة لأهل مراتب القيامة ص ٥٧ .
(3) شفاء العلل ص ١ ب .

مقام ، من أول مقام من مقامات الأولياء حتى تصل إلى منتهى هذه المقامات ؛ لكن هنالك اعتبارات خاصة تميز كل مجموعة من هذه المقامات ، بحيث يمكن جعلها مقامات لطبقة خاصة من هذه الطبقات ، أو إن شئت فقل : هناك اعتبارات خاصة تجعل كل طبقة من هــذه الطبقات تتميز بنوع من أنواع هــذه المقامات .

فقد عرفنا أن الصادقين هم الذين اتجهوا بكل مجهودهم لكى يبذلوا نفوسهم خالصة لربهم ، فحرموها كل مشيئة وكل إرادة ، ابتداء من مشيئة الحرام إلى مشيئة الطاعات ، وظلوا هكذا يقيدون نفوسهم فى انتظار ما يخرج لهم من المشيئة الإلهية وهذا الجهد الذى يبذلونه ليس جهداً بدنياً ، ولكنه جهد قلبى بالدرجة الأولى ، هو سعى إلى الله بالقلوب يقطع فيه مرحلة بعد مرحلة ، ويزيل فيه من عقاب نفسه عقبة بعد عقبة ، ويعالج من عيوب النفس وآفاتها ما يزيل عنها شــعور التملك والاقتدار ، ويطبعها بطابع الذل والافتقار ؛ فإذا بلغ منه الجهــد ، ولم يستطع أن يصل إلى مبتغاه استغاث بربه استغاثة المضطر ، ودعاه ليكشف عنه السوء ، فإذا رحمه ربه ، وأجاب دعاءه ، نقاه فى طرفة من محل الصادقين ببيت العزة إلى محل الصديقين بالبيت المعمور ، فى عساكر حول العرش ، فهــذه طبقة الصادقين ، والمراحل التى يجتازونها هى المقامات الخاصة بهم .

فإذا انتقلوا إلى محل الصديقين ، فهذه طبقة أخرى ذات سمات ومراتب أرقى ؛ وهى مع ذلك لم تتحرر كلية من آفات النفس ، ولكنها وضعت فى حراسة الحق ، يحول بينهم وبين نفوسهم ، بعضهم بشرط وفائه فى لزوم المرتبة وعــدم مغادرتها إلا بإذن ، وهؤلاء أولياء الصدق ، والبعض الآخر بغير شرط ، وهم أولياء المنة ، الذين اجتباهم الله بمشيئته ، وجذبهم من نفوسهم جذباً .

حتى إذا أصبحت نفوسهم سلماً ، ولم يعد فيها منازعة ، بعد أن قطعت ما قدر لها من مقامات ، أصبحوا من المقربين ذوى المجالس ؛ وعلى قدر قوة اليقين ، ونفاذ الإيمان ، تتفاوت الأنوار ، وتتفاوت الحظوظ ، حتى يكون أكثرهم حظا ، وأقربهم

قربة ، وأصفاهم قلباً ، هو الذى ينال مجالس المنفردين فى ملك الملك بين يديه يناجيه كفاحاً ، ويلج مجلسه سماحاً ، فهو من المقربين المنفردين .

والعامل المشترك بين هذه الطبقات كلها مع اختلاف مقاماتها هو عقدة الإيمان ، واتجاه النية والإرادة ، فهى التى تستتر وراء كل عمل ، وتعطى له قدره وقيمته ، وتهيىء له محله ورتبته ، ويروى الحكيم — بصدد ذلك — عن معاذ بن جبل رضى الله عنه قال : « لما بعثنى رسول الله ﷺ اليمن قلت : أوصنى يا رسول الله . قال : أخلص دينك يكفك القليل من العمل[1] » فبعمل الأركان تنال الجنة ، ولكن درجاتها ومراتبها لا تنال إلا بسعى القلوب وأعمالها ، ودرجات الجنة ليست إلا مظهراً من مظاهر الثواب لدرجة القلب فى سعيه إلى الله ، « فإنما ثقل وزن هذه الأعمال لا باشتغال الأركان بالأعمال ، ولكن باشتغال القلوب بأعمال الأركان ، كيف تعملها لولى الأعمال[2] » ، ولذلك تتفاوت مقامات الأولياء ، وتتفاوت طبقاتهم ، على الرغم مما يبدو من أعمالهم وسلوكهم « فكلما ازداد القلب استنارة بما عقد كان النطق به أنور ، وعند الله أعظم خطراً وقدرا ، وكان الوفاء به أرضى وأخلص ، وفى الميزان أثقل[3] » .

ولو أننا نظرنا إلى محمد ونوح عليهما الصلاة والسلام لوجدنا أعمال محمد ﷺ فى عمره القصير تقل فى جنب أعمال نوح عليه السلام فى عمره الطويل ، ومع ذلك فمحمد هو خاتم الأنبياء الذى اختصه الله بما اختصه به من الفضل ، وليس ذلك راجعاً للعمل بقدر ما هو راجع إلى القلب ، ولذلك رجح أبو بكر الأمة بما وقر فى قلبه ، ثم رجح عمر من بعده بمثل ذلك « ومن يعقل هذا عن أبى بكر وعمر رضى الله عنهما إلا من فتح الله له طريق أبى بكر وعمر رضى الله عنهما . . . . . . عن بكر بن عبد الله قال : لم يفضل أبو بكر رضى الله عنه الناس بكثرة صوم ولا صلاة ،

---

(١) شفاء العلل ٢ أ .

(٢) المصدر السابق .

(٣) المصدر السابق ص ا ب .

وإنما فضلهم بشيء كان في قلبه ... وعن مبارك ابن الحسن : إنما غلبهم عمر رضى الله عنه بالصبر واليقين ، لا بالصوم والصلاة[١] » .

ولقد أفاض الترمذى فى هذا المعنى فى كثير من كتبه ورسائله بما لا يحتاج إلى المزيد منه ، ويكفى أن نشير إلى مدى الأهمية التى يعلقها على النيات والإرادات من اعتباره أن الأعمال — على وجه العموم — توضع فى الخزائن ليوم العرض ، أما النيات فتعرض بين يدى الله تعالى ، على حسب قوة القلب ، فيشرق عليها بأنواره ، وتعود هذه الأنوار على القلوب ، فيحتظى كل منها بحسبه ، ويقرب من الله بحسب ذلك « فالأعمال فى الخزائن ، والقصد فى الأعمال والنيات والإرادات بين يدى الله سبحانه وتعالى ، فكل إنما يصل قصده وإرادته ونيته إلى الله على حسب قوة قلبه ، كالرماة ، كل منهم إنما رميته على قدر قوة ساعده ومنعة قوسه وصلابة سهمه ... فكذلك القلوب على قدر اليقين وفضل الإيمان الذى فيها تنفذ إرادته ونيته إلى الله عز وجل .... فالمحتظى من أى نور احتظى فقربته على قدر ذلك[٢] » ومع ذلك فأعمال الصادقين والصديقين لا تصرف إلى الخزائن إلا بعد العرض والوقوف بين يدى الرب ، فأما عمل الصادق فإنه أشرق « بنظرة الرب ، وازداد به نوراً ، وتأدى ذلك النور إلى قلب عامله ، وتلك النية الباقية فى القلب ، فازداد وقوى ، ومن أجل ذلك قيل : نية المؤمن خير من عمله » . وأما عمل الصديق فيرفع « ويوقف به مقام العرض ، فينظر إليه الرب ، ويوقع عليه نظرته ، حتى يملأ نوراً من النظرة التامة الشافية ، ثم يؤمر به إلى الخزائن ، فيرجع ذلك النور الزائد إلى قلب هذا الصديق على قدره من التمام والتضعيف على نظرة الصادقين » . وأما عمل السابق المقرب من خاص الأولياء فيرفع « ويوقف به فى مقام العرض ، فيتناوله الرب ، فيضعفه بين يديه ، فينشره ويطويه ، النشر ليستنير ، والطى

---

(١) الصلاة ومقاصدها ص ٥٤ ، وعلل العبادات ١٧١ ا — ب

(٢) الصلاة ومقاصدها ص ٤٤ ، وعلل العبادات ١٧٠ ب — ١٧١ ا

للطراوة ، فلا يزال بين يديه إلى يوم القيامة ، حتى يلشره يومئذ طريا قد ربا وزكا ونما[١] » .

ويتبين من هنا أن الأعمال هي الأعمال ، ومع ذلك فيختلف نصيب كل من نظرة الله وأنواره حسب القلب الذى صدر عنه ، إن كان قلب صادق أو صديق ، أو قلب سابق من المقربين ، ويبدو تفاوت القلوب خلف كثير من مظاهر العبادة كالذكر والشكر ، بل وفى الصلاة والصوم وغير ذلك ، ونضرب لذلك مثلا بقول الحكيم عن الشكر « والشكر هو انفتاح عين القلب حتى يرى صنائعه ، فالشكر هو رؤية صنعه فى الأشياء ، ثم فى باب الشكر طبقة أعلى من هذه ، ولهم مرتبة أعلى من هذه المرتبة ، وهى رؤية تدبيره وربوبيته حين ظهر الصنع ، ثم فى الشكر مرتبة أعلى من هذه المرتبة ، وهى رؤية تدبيره فى المقادير حين ظهرت الربوبية ، ثم فيه مرتبة أعلى من هذه ، وهى رؤية ما جرى فى الذكر قبل التدبير ، ثم فيه مرتبة أخرى أعلى من هذه ، وهى رؤية المشيئة ، والقسمة للحظوظ ، ثم فيه مرتبة أعلى من هذه المراتب كلها ، وهى رؤية العلم فى الفردية والأحدية ، فهذه كلها حقيقة الشكر ، والشاكرون على درجاتهم ، كلما جاوزت رؤيتهم درجة فثوبتهم على قدر رؤيته فى درجته[٢] » وهى ملاحظات دقيقة تستر خلفها ملاحظات أكثر دقة ولطفا ، ولكنها — على كل حال — كافية لوضع صورة إجمالية عن مدى التفاوت بين المقامات التى تحل فيها القلوب .

وإذا أردنا أن نأخذ صورة عن الخصائص العامة التى تخص طبقة دون أخرى فلننظر مثلا إلى الصادقين والصديقين ، والخصيصة العامة التى نلاحظها على الصادقين أنهم قائمون على أنفسهم بالجهاد ، وأن نفوسهم قائمة معهم ، لم يقهروها بعد ، فهى تأخذ حظوظها صراحة أو خلسة ، سماحا أو اغتصابا ، أما الصديق فقد حيل بينه

---

(١) غرس العارفين ص ٦١ ب — ٦٢ ا

(٢) غرس العارفين ص ٨٨ ا — ب

وبين نفسه ، فلم يعد لها عليه سلطان ، فهو لا ينظر إليها ، ولا يلتفت نحوها ، ولا يعير مشيئتها أى عناية ، وتبدو هذه الخصيصة فى كثير من المظاهر ، فالصادق يعمل على جهد ، و « يتحرز من الآفات ، ويطلب الصدق فى الأمور ، وينفى عنه ما أفسده بجهده ، فقـد أخلص على قدر طاقته !! ... والصديق اكتسى خلع الحبيب من الرأفة والرحمة والمحبة ، فصارت النفس أسيرة المحبة ، فلانت بلين الرأفة ، ورطبت برطوبة الرحمة ، وحليت بحلاوة المحبة ، فإذا عمل الطاعة وجد حلاوتها من هذه الخلع » « فالعارفون — أى الصادقون — أخلصوا ولم يصفوا ، والصديقون جمعوا الأمرين جميعاً ، لأن الإخلاص من المعرفة ، والتصفية من المحبة » ولذلك تثقل نفس الصادق عن العمل حتى يجرها جراً ، وتطيب نفس الصديق بالعمل فتخف فيه ، وتسرع إليه دون أن يجد لذلك جهداً ، ولا نصبا[1] . »

ثم إن الصادقين يحتاجون إلى نية فى كل أمر ، لأن نفوسهم معهم ، وقلوبهم لا تزال مع الأشياء ، فإذا عملوا عملا احتاجوا أن يوجهوه إلى الله تبارك وتعالى ، فيحتاجون إلى نية عند مبتدأ كل أمر « وتفسير النية نهوض القلب بعقله ومعرفته إلى الله : ... ... والنيات على قدر طهارة القلوب وسعيها إلى ربها » أما إذا كان الإنسان عند ربه قد تخلى من حصار النفس « فمحال أن يقال نهض ، لأنه عنده ، ولا يحتاج إلى نية ، فهو فى كل أموره عند ربه[2] » ومعنى ذلك أن الصديق لا شغل له بنفسه ولا بالأشياء حوله ، وإنما شغله بالله وحده ، فكل أعماله إنما هى لله ، وهو حاضر بقلبه دائماً بين يدى الله ، فلا يقال عن عمله إنه يحتاج إلى توجيه ونية مستأنفة ، لأنه منذ بدايته وحتى نهايته لم يكن للنفس عليه سبيل ، بل كان متمحضاً وخالصاً لله وحده ، فكيف يحتاج إلى استئناف نية ، وإذا صعب قبول هذا الأمر فلنضرب له مثلا بالمصلى ، فهو يبدأ صلاته بالنية والتكبير ، فيصبح قائماً بين يدى الله ، وتصبح كل أقواله وأفعاله — بعـد ذلك — متوجهة إلى الله ، فلا يحتاج

---

(١) الفروق ص ٨٢ ش ٥

(٢) باب فى شأن النية ص ١٨٢ ب ٥

إلى نية مستأنفة عند كل فعل أو قول من أفعـــال الصلاة وأقوالها ، لأنها تمت بين يديه .

كذلك حياة هذا الصديق القائم بين يدى الله ، لا يكاد يغفل عن موقفه فكل أعماله وأقواله متوجهة تلقائياً إلى ربه ، وهو بذلك متنعم طيب النفس لا تفترق عنده حال عن حال ، لأن كل أحواله أصبحت لله ، ولم يعد له منها شيء .

فإذا نظرنا إلى كل منهما وهو يتناول من هذه الدنيا لوجدنا الاختلاف واضحاً بيناً ، فبينما يأخذ الصادق منها أخذا ما يصيره عدة لنوائب نفسه ، وما يتحرز به من آفاتها فى وقت الحاجة ، ويخزن لها كى لا تفتقر ، إذ بالصديق ينظر إلى تدبير الله ، فلا يأخذ ، وإنما يتناول ما أعطى ، فيصير له خازناً من خزائنه ، يمسكه على نوائب الحق ، وقلبه معلق بتدبيره ، فهو يتناول من الله ، ويمسك لله ، ويعطى لله[1] .

وبذلك يمكن تفسير موقف الصحابة الذين كانوا يملكون من الثروات والأموال ما يثير العجب ، فنفوسهم قد خلت من شهوة هذه الأموال ، وهم إنما كانوا يمسكونها لله ، فإذا نابت نائبة الحق أنفقوها فى سبيل الله بغير مبالاة ، فهذا أبو بكر يتصدق بكل ماله ، وهذا عمر يتصدق بنصف ماله ، وهذا عثمان يجهز جيش العسرة ، وعبد الرحمن بن عوف يتصدق بقافلته ، وكثير غير ذلك ممـــا يقف برهاناً واضحاً أنهم لم يكونوا يمسكون هذه الأموال لأنفسهم إلا لله ، بل كانوا خزنة من خزان الله ، يتناولون منه له .

أما الصادقون فيأخذون ما يعللون به أنفسهم ، ويقطعون به حجتها وفتنتها ، فإن النفس إذا أحرزت قوتها سكنت واطمأنت .

لا غرو إذن أن يختلف قبول الأعمال ودرجاتها عند الله وإن اتفقت مظاهرها بين الصادقين والصديقين ، تبعاً لاختلاف القلوب ، وقوة إيمانها ، ونفـــاذ أنوارها ، وصلة هذه القلوب بالنفس ومشيئاتها ، ولعل أوضح مثل لذلك ما ذكره الحكيم فى

---

(١) جواب من كتاب الرى ص ١٦٨ — ١٦٩ .

كتاب الفروق عن قول سلمان وابن مسعود رضى الله عنهما ، يقول : « وكذلك جاء الأثر عن الشيخين من أصحاب رسول الله ﷺ : سلمان وابن مسعود رضى الله عنهما ، فقال سلمان : أحب الموت اشتياقاً إلى ربى ، وأحب الفقر تواضعاً لربى ، وقال ابن مسعود رضى الله عنه : أحب الموت لأنى لا أدرى ما ينزل بى فأخاف على دينى ، وأحب الفقر لأنه أخف لحسابى . فقول سلمان رضى الله عنه قول صديق ، وقول ابن مسعود رضى الله عنه قول صادق ، ذاك لحظه إلى ربه فى الأمرين ، وهذا الى نفسه فى الأمرين[1] » فالفرق بين القولين هو اللحظ إلى النفس بالنسبة للصادق ، حيث يخاف على دينه ، ويشفق على نفسه من فوت الثواب وحلول العقاب ، كما يخشى على نفسه من شدة الحساب ، أما قول الصديق فلحظه الى ربه ، دون نظر الى ما يعود الى نفسه من وراء ذلك ، فقد ذابت نفسه وتلاشت ، ولم يعد لها ذكر فى هذا المقام ، وهذا هو مقام الصديقين ، لذلك كانت مقاومهم فى البيت المعمور ، فى العسكر حول العرش فى منازل القربة بينما كانت مقاوم الصادقين فى بيت العزة فى السماء الدنيا .

فإذا أردنا الخصيصة التى يختص بها السابقون المقربون لوجدنا أن نفوس الصديقين معزولة قد حيل بينها وبين قلوبهم ، لأنها لا تزال قيد التصفية والتنقية من الآفات والعيوب ، أما المقربون فقد أصبحت نفوسهم سلما لهم ، قد ماتت مشيئتها ، وأصبحت موافقة لمشيئة ربها ، وقد أصبحوا لذلك أحرارا ، ويصعب التفريق فيما عدا ذلك بين الصديقين والمقربين ، لأن الأعمال بين كل من الطبقتين لا تأثير للنفس فيها ، هؤلاء بسبب أنها معزولة ، وأولئك بسبب أنها أصبحت موافقة ، فرفع عنها الحصار . لذلك يشتركون فى مقاماتهم ، لكن الفرق يبدو فى منازلهم ودرجاتهم خلال هذه المقامات ، فالصديقون فى العسكر ومنازل القربة والمقربون فى درجات الوسائل « فالمؤدون لفرائض الله هم الواصلون لحقائق الأمور ، فإذا كان مؤديا للفرائض على هذه الصفة نال القربة ، والقربة لها منازل ، ثم يتخطاها إلى الوسائل ،

(١) الفروق ص ٨٤ ى .

فأهل الوسائل فى ملكه ، ومن دونهم فى معسكر ؛؛؛ ؛؛؛ ولا تكون نافلة حتى تؤدى الفريضة ، فإذا نال القربة قوى على أداء الفرائض(١) ، فإذا قوى على أداء الفرائض استطاع أن يتقرب إلى الله بالنوافل حتى يحبه ، فيكون سمعه وبصره ، ويستطيع أن يرقى بعد ذلك إلى الدرجة العظمى ، درجة المنفردين فى ملك الملك ، يقول الترمذى للمفتونين : «حرام على قلوبكم الوصول إلى منازل القربة حتى تؤدوا الفرائض على ما وصفت ، ثم حرام على قلوبكم بعد ذلك درجات الوسائل حتى تميتوا مشيئاتكم لمشيئته ، ثم حرام على قلوبكم بعد ذلك الدرجة العظمى فى ملك الملك بين يديه حتى تنقطع عن قلوبكم مشيئة الوصول إليه(٢) » ؛

والمقربون فى قبضة الله يستعملهم كيف يشاء « ثم من وراء الصديقين خاصة الله ، وهم أهل الشفاعة فى القبضة ، فإذا صاروا إلى هذه المنزلة اكتسوا من خلع محبة الله لهم ، فصاروا مستعملين فى قبضته يتقلبون فى أمورهم وأعمالهم(٣) » ؛

فى ثنايا هذه الطبقات تتفاوت المقامات ، فليس كل أصحاب طبقة على مستوى واحد ، بل إننا لو دققنا النظر لوجدنا أن هنالك تفاوتا قائما فى المقام الواحد ، ولكن هذا التفاوت فى داخل المقام الواحد قد يدق إلى درجة يصعب ويطول تصويرها أو التعبير عنها إلا عند أصحابها ، ولذلك يكتفى بذكر المنازل والمقامات كعلامات بارزة فى مراحل السير فى طريق الولاية إلى الله تعالى ؛

وعلى الرغم من أن صورة المقامات لم تكن قد تبلورت واستقرت واتخذت تحديدا واضحا فى هذا العصر الذى كان فيه الحكيم الترمذى — أو هذا على الأقل ما يبدو لنا من خلال مراجعاتنا لما وصل إلينا من أقوال رجال هذا العصر ، وأن اصطلاح «المقامات» لم يكن قد استقر تماما بالنسبة لها ، فإننا نرى فى تصوير الحكيم

---

(١) منازل القربة ص ٩ ب — ١٠ ا

(٢) المصدر السابق ص ١٠ ب

(٣) الفروق ص ٨٢ ش

لهذه المقامات محاولة باكرة وناضجة ، بل إنها لتلقى ضوءا قويا على الصورة التى تحددت لها بعد يعطيها لونا وتحديدا جديدا .

أما أن هنالك مقامات ، فهذه نتيجة تابعة لسعى القلوب إلى الله ، وقطعها إليه مرحلة بعد مرحلة « فإن أقامها (لا إله إلا الله) ، خرج من الظلم ، وهو من المطيعين لديه ، ثم لأهل الدرجات فيما وراء ذلك سعى إلى الله بالقلوب(١) » و « أهل مراتب الدين لهم ألوية ، وأهل التخليط لا مراتب لهم ولا ألوية(٢) » وقد ضربنا — من قبل — مثلا لهذه الدرجات أو هذه المقامات كيف يكون مظهرها فى وقت الشكر ، ونحب أن نضرب هنا مثلا بالذكر ، فلعله أن يكون أكثر وضوحا « قال : فذكر الله على وجوه ، وكل ذلك ذكر له ، فأول ذكر (٥) : التوحيد ، والثانى : ذكره بالأمر والنهى ، والثالث : ذكره عند كل نعمة فى الدين والدنيا ، والرابع : ذكره بالمنة ، والخامس : ذكره بالتدبير ، والسادس : ذكره بالمحبة ، والسابع : ذكره بالوله ، والثامن : ذكره بالشوق إليه ، والتاسع : ذكره بالأفضال ، والعاشر : ذكره بالمرعى على الدوام . فكل ذاكر على حسب ذكره يرجع إليه ثمرة ذكره ، ومن ذلك الوجه يذكرونه(٣) » .

فى هذا المثال نستطيع أن نلمح مظاهر تحديد المقامات بوصفه لما يكون عليه ذكر الذاكر حسب ما هو فيه من مقام ، أما ذكره بالتوحيد فهو الخروج من ظلمة الكفر إلى نور الإيمان ، وأما ذكره بالأمر والنهى فذلك هو مقضى الإيمان أو مقتضى الحق ، وأهل هذا الذكر ليس لديهم من طبقات الأولياء أو من مقاماتهم شئ ، ولكن تبدأ بعد ذلك الدرجات على ما عرفنا ، ثم الوجوه الثمانية التالية موزعة بين الطبقات الأربعة حتى يكون آخرها من يذكر بالمرعى على الدوام ، وهم المنفردون من الأولياء

---

(١) شفاء العلل ص ١ ب

(٢) مسألة لأهل مراتب القيامة ص ٥٧ ا

(٣) غرس العارفين ص ٩٣ ب تحت عنوان « درجات الذكر ومراتب الذاكرين » .

فى ملك الملك بين يديه ، فالمقامات هنا موزعة على الإجمال ، ودون ملاحظة للفارق بين الطبقات .

وللحكيم تقسيم آخر للمقامات يتبع فيه الآية الكريمة « التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ الْآمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللهِ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ » (التوبة ١١٢) فيذكر سبعة مقامات ، لكنه يعلق عليها بأنها خاصة بهؤلاء الذين يتعاملون مع ربهم معاملة التجار ، وأن هنالك طائفة أخرى « رموا بأنفسهم بوسع اليدين ، وملء الساعدين من خلف أقفيتهم ، ثم لم يلتفتوا إليها ، وألقوا بأيديهم إلى الله سلما »[1] .

فإذا أردنا أن نعرف صورة واضحة لمقامات الطبقة الأولى من الأولياء — وهم الصادقون — عند الحكيم لوجدناه قد أفرد لها رسالة خاصة بها بعنوان « منازل العباد من العبادة » ويبدو من مطلعها أنه كانت تثور بين الناس مناقشات فى شأن هذه المقامات وفى تقعيدها ، وإرساء قواعدها على أسس من الشرع ، ويقول الحكيم : « أما بعد فإنكم سألتمونى وصف منازل العباد من هذا الدين ، وأن أذكر لكم على كل منزلة منها من طريق الكتاب المنزل والخبر المأثور ما يكون شاهداً على وصفى » ثم نمضى معه فى هذه الرسالة ، فنجده يسرد لنا سبعة منازل يفصل بينها ، ويصف كل واحد منها ، لكنه لايعطى لها كلها أسماءها ، بل يبدأ بالتوبة ، ثم بالزهد ، ثم بعداوة النفس ، ثم بأهل المحبة والقربة ، ثم بقطع الهوى والتطهير منه ، وهذه هى المنازل التى أعطى لها أسماءها ، أما المنزلتين الأخيرتين فقد ذكرها بالوصف ، ولعلنا نستطيع أن نعطى لها اسمين من وصفه لها ، هما ، : الخشية ، ثم الحرية ، لأنه يصفهما بقوله : « وأما المنزلة السادسة فهم الذين وصفهم الله فى تنزيله فقال عز وجل « إِنَّ الَّذِينَ هُمْ مِنْ خَشْيَةِ رَبِّهِمْ مُشْفِقُونَ » (المؤمنون ٥٧) ..... « وأما المنزلة السابعة فهم قوم لما أوثقوا الهوى وهم منه على وجل نظر الله إليهم ، وقد استفرغوا

---

(١) غرس العارفين ص ٥٢ ب — ٥٣ ا ومنازل العباد من العبادة .

مجهوهم فى ذاته فأحبهم ، وصح لهم تفويضهم إليه ، فكفاهم مئونة الهوى ، وبلغوا غايتهم من التطهير من الهوى ، فتجلى لهم من عظمته ما صعق الهوى ، واندكت الشهوات ، فصارت كالهباء المنبث تفرقاً وتلاشيا » وقد وصف أهل المنزلة السابعة — من قبل — بقوله : « إن لله عباداً قطعوا هذه العقبة صارخين إليه ، مستغيثين به بين جور الهوى وحياته فيهم ...... فقد يبست عروقهم ، وسكنت حركاتهم ، وانقطعت طلباتهم ، ووقفوا بين يدى مليكهم ، ينتظرون نوائب أموره يمرون فيها فى أسرع من السهم ، فى بشر وطلاقة من أهوائهم ونفوسهم التى قد ماتت ثم حييت ، فهم أحرار كرام محررى الرحمن ، حررهم من عبودة الهوى » ..

وعندما ندقق النظر فى هذه المنازل — أو فى هذه المقامات — لستطيع أن نجد بينها اتساقا وتناسبا ما عدا المنزلة الرابعة التى أطاق عليها « منزلة أهل المحبة والقربة » فمن المفروض — حسب ترتيب النظرية عند الحكيم — أن منازل أهل القربة لاينالها الصادقون إلا بعد أن ينتقلوا إلى مرتبة الصديقين ، فينزلون حينئذ منازل أهل القربة ، حيث يقومون فى مقامات أخرى تعدهم لدرجات الوسائل ، فوق أن وجودها بين منزلة عداوة النفس ، وهى المنزلة الثالثة ، ومنزلة قطع الهوى ، وهى المنزلة الخامسة ، لا يوحى بأن هذا هو مكانها الطبيعى ، ولسنا نستطيع أن نجزم بأن عدم الاتساق البادى فى وضع هذه المنزلة راجع إلى الحكيم الترمذى نفسه ، أو إلى كثرة تداول رسائل الحكيم بين أيدى النساخ ، مما جعل بعض الفقرات تسقط أو توضع فى غير وضعها الصحيح ، والقارىء لهـذه الرسالة الصغيرة يمكنه أن يلاحظ مثل هذه الأحوال بسهولة .

لكننا يكفينا فى هذا المجال أن نوضح أن الحكيم الترمذى قد وضع للسالكين على طريق الصدق سبعة مقامات ، قد تتفق أو تختلف مع ما استقر عليه الأمر بعد ذلك عند غيره من الصوفية ، ولكنها تتناسب تماما مع ترتيب نظريته فى الولاية ، وأن نلاحظ أن المنزله السابعة هى نفس الوصف الذى يصف به الصادق عندما ينتهى من بذل غاية مجهوده ، ويبسط يد المضطر إلى الله فينقله من مرتبة الصادقين إلى مرتبة

الصديقين ، ولذلك نجده مقاما شاملا يشتمل فى ثناياه على كافة المراتب والمقامات التالية له فى طبقة المقربين والمنفردين .

وعند ما نقارن هذه المقامات عند الحكيم بما نجده — مثلا — فى كتاب اللمع لأبى نصر السراج نجد اختلافا كبيرا ، فبعض ما نجده عند الحكيم على أنه منازل أو مقامات ، نجده عند السراج على أنه أحوال ، كالمحبة والخشية ، وكثير من المقامات عند السراج لا نجده هنا عند الحكيم ، ولعل ذلك راجع إلى أن السراج يحصر المقامات فى هذه السبعة ، ويريد أن تكون شاملة قدر الإمكان ، فنجده يقسم كل مقام بين طبقات السالكين الثلاث ، وهم الصادقون والصديقون والمقربون ، ويعــبر عنهم السراج بعبارات مختلفة كالعوام والخواص وخواص الخواص ، فيقول فى مقام الورع مثلا : « فالأول ورع العموم ، والثانى ورع الخصوص ، والثالث ورع خصوص الخصوص[1] » كما يقول فى مقام الزهد : « والزهاد على ثلاث طبقات ، فمنهم المبتدئون .... وفرقة منهم متحققون فى الزهد ..... والفرقة الثالثة علموا وتيقنوا .....[2] » وهكذا فالمقامات عند السراج واحدة لكل الطبقات ، ولكنها تختلف بالكيفية من طبقة إلى أخرى ، وقد رأينا عند الحكيم كيف يختلف الذكر والشكر فى كيفيته من درجة أو مقام إلى درجة أو مقام آخر ، لكن الترمذى يخص الصادقين بهذه المقامات السبع ، ولا شك أنها تختلف من مريد إلى مريد حسب قوة حاله وما يتوارد على قلبه من العطايا والأنوار الإلهية ، وهو فى ذلك متسق مع نفسه ، متوافق مع منطق مذهبه[3] .

---

(١) ص ٧١

(٢) ص ٧٢ — ٧٣

(٣) قارن هذه السبع بما نقله أبو نعيم فى الحلية جـ ١٠ ص ٦٤ عن يحيى بن معاذ الرازى يقول : الدرجات التى يسعى إليها أبناء الآخرة سبع : التوبة ثم الزهد ، ثم الرضا ، ثم الخوف ، ثم الشوق ثم المحبة ، ثم المعرفة .

وإذا انتقلنا معه إلى طبقة أعلى وجدنا مقامات الصديقين والمقربين متداخلة ، لا يسهل التفريق بينها ، وقد يرجع ذلك — كما لاحظنا من قبل — إلى أن الأمر هنا قد أصبح خاصا بالقلوب وحدها ، لأن النفوس قد أصبحت فى معزل ، ولا سلطان لها ، إلا أننا نعرف أن هذه المنازل بالنسبة للصدقين هى منازل القربة ، بينما هى للمقربين درجات الوسائل ، والحكيم الترمذى يسردها معا دون فاصل ممسيز بين ما يكون من شأن الصديقين ، وما يكون من شأن المقربين ، فيقول فيمن شارف مرتبة المنفردين « فإنما فتح له فى الغيب الأعلى حتى لاحظ ملك الملك ، بعد أن قوم ، ثم هذب ، ثم أدب ، ثم نقى ، ثم طهر ، ثم طيب ، ثم وسع ، ثم عوذ ، فتمت ولاية الله له ، وصلح فى المجلس الأعلى من مجالس الأولياء بين يديه ، يناجيه كفاحا ، ويلج مجالسه سماحا[1] » كما يقول عنه كذلك « وأما ولى الله فرجل ثبت فى مرتبته (مرتبة الصديقين) وافيا بالشروط ، كما وفى بالصدق فى سيره ، وبالصبر فى عمل الطاعة ، واضطراره ؛ فأدى الفرائض وحفظ الحدود ، ولزم المرتبة (مرتبة القربة وهى مرتبة الصديقين) حتى قوم ، وهذب ، ونقى ، وأدب ، وطهر ، وطيب ، ووسع ، وزكى ، وشجع ، وعوذ ، فتمت ولاية الله بهذه الخصال العشر ، فنقل من مرتبته إلى مالك الملك ، فرتب له بين يديه ، وصار يناجيه كفاحا[2] » ونلاحظ فى هذا النص أن الولى يمر بهـذه المقامات أثناء لزومه المرتبة ، فهل أدرج طبقة المقربين فى طبقة الصديقين أهل المرتبة ؟ واعتبرهما طبقة واحدة تمر بهذه المقامات العشر ، حتى تنتقل من المرتبة إلى ملك الملك مباشرة ؟ ويمكن حينئذ اعتبار هذه المقامات العشر بالنسبة للصديقين منازل القربة ، وبالنسبة للمقربين درجات الوسائل ، وهى الأملاك التى يعبرها المقرب ملكا ملكا حتى يصل إلى ملك الملك بين يديه ، ويكون الاختلاف بين الطبقتين بالنسبة لهذه المقامات هو اختلاف فى المستوى ، تبعا لقوة القلوب .

---

(١) ختم الأولياء ص ٣٢٧

(٢) المصدر السابق ص ٣٣١ — ٣٣٢

ولكن النص التالى يبين أن هـــذه المقامات تكون بعد لزوم المرتبة ، والوفاء بشرطها ، فهى مقامات المقربين ، لا مقامات الصديقين ، « قال قائل : صف لنا الخصال العشر التى تمت ولاية الله بها من التقويم والتهذيب ، وسائر الخصال التى ذكرت ؟

« قال : نعم ، أقامه (الله تعالى) فى المرتبة ، على شريطة اللزوم لها ، فلما وفى بالشرط ، ولم يبغ عملا فى محل القربة نقله منها إلى ملك الجبروت ، ليقوم بجبر نفسه ومنعها بسلطان الجبروت حتى ذلت وخشعت ، ثم نقله منها إلى ملك السلطان ليهذب ، فذابت تلك العزة التى فى نفسه ، وهى أصل الشهوات ، فصارت بائنة عنها ، ثم نقله منها إلى ملك الجلال ليؤدب ، ثم نقله منها إلى ملك الجمال لينقى ، ثم إلى ملك العظمة ليطهر ، ثم ملك الهيبة لنزكى ، ثم إلى ملك الرحمة ليوسع ، ثم إلى ملك البهاء ليربى ، ثم إلى ملك البهجة ليطيب ، ثم إلى ملك الفردانية ليفرد[1] » فهذا النص صريح وواضح ، وليس فيه احتمال آخر ، ولذلك فهو أولى أن يعتمد عليه فى بيان وجهـــة نظر الحكيم ، وعلى ذلك فهذه المقامات التى يعبر عنها بملك الجبروت ، وملك السلطان ، وملك الجلال ... وسائر الأملاك الأخرى ، هى مقامات المقربين ، أو هى درجات الوسائل ، فيها تكون المجالس والنجوى والحديث لأهلها ، أما الصديقون فهم فى منازل القربة ، يشرفون من قرب على هذه المقامات ، فيحنون إليها ، وينظرون إلى ما خلفوا وراءهم من عقبات ، فلا يرون أنفسهم أهلا ، فيمكثون فى حالة سكون انتظارا لما تخرج لهم به المشيئة ، وما يرد به الإذن ، وهذا هو معنى وفاء الشرط ، ومعنى لزوم المرتبة ، وقد يكون فى هذا النص مع مقارنته بالنصوص الأخرى إشارة إلى أن بدايات هذه الأملاك هى مقامات للصديقين ، بينما نهاياتها هى مقامات المقربين ؟

---

(١) المصدر السابق ص ٣٣٣ — ٣٣٤

وأيا ما كان الأمر ، فهذه المقامات إنما هي بحسب الأملاك التى يمر بها الولى ؛ والأملاك هى أملاك أسمائه تعالى وصفاته الحسنى ، لذلك لا ينبغى أن نأخذ ذكر المقامات هنا على أنه محصور فى عشر ، لأن أسماءه وصفاته تعالى ليست محصورة فى هذه العشر ، « فرب ولى مقامه فى أول ملك ، وله من أسمائه ذلك الاسم ، ورب ولى مقامه التخطى إلى ملك ثان وثالث ورابع ، فكلما تخطى إلى ملك أعطى ذلك الاسم[1] » .

وهنا قد يتبادر إلى الذهن أن عظمة الله لا نهاية لها ، وأنه — لذلك — ما من مقام ينزله الولى إلا ويجد بعده مقاماً ، فالمقامات لا تتناهى . وقد قال بعض الناس بهذا فى عصر الترمذى ، وأجابهم الحكيم بشىء من القسوة ، مبيناً أن الله هو الظاهر والباطن ، وأنه إذا كانت كمالات الله تعالى لا تتناهى ، فإن البشر لا يدركون منها إلا ما يظهر به على قلوبهم ، فإذا وصلوا إلى الباطن توقفوا . « قال له قائل : فهل للقلوب منتهى ؟ فإن ناسا يقولون : إنه لا منتهى للقلوب ، لأن القلوب تسير إلى ما لا منتهى له ، فكل ولى يزعم أنه قد انتهى إلى مقام لا يتقدمه أحد فهو مخطئ ، ومن أين يبلغ أحد عظمة الله حتى يكون للقلوب منتهى ؟

« قال : بحق أقول لك ، هذا قول أحمق صاحب كلام ومقاييس يتفكر فى نفسه بأشياء ، ويتوهمها ، ثم يقيسها من تلقاء نفسه ، فأحذرك أن تصغى إليه ، فإنه ينطق عن لسان الشياطين[2] » . . . . « وحظوظ المحدثين ، وهم خاصة الأولياء ملاحظة تلك الصفات ، وإشراق نور تلك الصفات على قلوبهم وفى صدورهم ، ولذلك قال [تعالى] « هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ » (الحديد ٣) فهل الظاهر إلا ما ظهر على القلوب ؟ وانما يظهر بصفاته على قلوب خاصة أوليائه ، فإذا انتهت الصفات [و] صار الى الباطن الذى لا يدرى فقد استقر القلب » .

فالمقامات معلومة ، وعددها متناه ، ولتدرج القلوب فى هذه المقامات نهاية

---

(١) المصدر السابق .

(٢) المصدر السابق ص ٣٣٤ — ٣٣٥ .

تصير إليها ، نعم إن كل مقام فى نفسه لا منتهى له ، لكن القلوب تنتهى إلى مقام لا تستطيع أن تتجاوزه بعد ذلك ، لأن وراءه مما بطن ، فلا يمكن مجاوزته بحال .

وهذا المقام الذى تنتهى عنـــده المقامات ، هو مقام الواحد الفرد حتى تنقطع الصفات ، وينقطع الكلام والعبارات ، والمقصود بذلك أن الولى حين يصل إلى هذا المقام لا يعود لديه إدراك لشىء ولا شعور بشىء ، ولا ملاحظة إلى شىء ، بل يكون الله وحده فى وحدانيته وفردانيته هو كل شىء . فهل يستطيع العبد أن يصل بعد ذلك إلى شىء[1] ؟

وينبغى أن نتساءل هنا ، أليس الوصول إلى الله هو غاية الولى ؟ وماذا بقى بعد الوصول إلى مقام القربة ، واتخاذ مجالس الحديث والنجوى فى ملك من هذه الأملاك التى أشار إليها ؟ ؟ إن الحكيم يبين فى وضوح — فى نصوصه السابقة — أنها ولاشك مجالس المقربين إلى الله ، يتناولون فيها هداياهم ، ويرفعون فيها نجاواهم ، إلا أن كل ولى ينال قربته من مجلس الملك الذى هو فيه ، فهو لم يدرك باقى الأملاك ، ولم ينل قرباتها ، ولم يصل — بالتالى — إلى الله فردا ، وإنما وصل إليه من باب صفة من صفاته الحسنى ، وما يزال الولى يرقى من صفة إلى صفة ، ومن ملك إلى ملك ، حتى يصل إلى الله فرداً وراء كل هذه الصفات ، وهذا هو الولى المنفرد الذى يجلس فى ملك الملك بين يديه يناجيه كفاحا ويلج مجلسه سماحا كما يقول الحكيم .

أما الأحوال فلم يفرد الحكيم لها بحثا خاصا بها كما فعل بالنسبة للمقامات على الرغم مما نجده فى ثنايا كتبه مما يتصل بهذه الناحية ، ولعلها لم تنل عنده من الأهمية ما يجعلها جديرة بأن تفرد بالبحث ، لكنه يعبر عنها بالعطايا والأنوار فى كثير من الأحيان ، ويخلطها فى أحيان أخرى بالمقامات ، وهى — على كل حال — تعين صاحبها على تخطى المقامات ، والترقى فى الدرجات — أشبه ما تكون بالنفقة التى يبعثها أمير المؤمنين لرجل من رعاياه بعث إليه ليتخذ منه ولياً له وخاصة — فينبغى للعبد أن يحول بين

---

(١) المصدر السابق ص ٣٣٦ .

نفسه ويبيع آن تفترص هذه الأحوال .وهذه العطايا لتجنى من ورائها لذة دنياوية « لأن العطاء هو نفقة ، وإذا أسرف فى النفقة لحقه الغرم [١] » .

وهو يرى أن مزج هذه الأحوال بأضدادها ، وعدم الانفراد بجانب واحد من أحد أزواجها خير لصاحبها ، وأعون له فى طريقه ، ويعلق على بعض أقوال يحيى بن معاذ بقوله كان يحيى رجلا من أولياء الله ممن له حظ فى هذا الأمر ، ولكن الله عز وجل فتح له فى الغيب من ملك الجمال ، وملك البهجة مقرون بملك الجمال ، فكان إياه يلاحظ ، وعنه ينطق ، وكذلك الشيوخ الذين صحبهم ، وصاحب هذا المحل الأنس غالب على قلبه ، والمأنوس منبسط ، ويخرجه انبساطه إلى الإدلال ، فإن لم يعصمه الله ويؤيده سقط »[٢] ويعبر عن ذلك مقام آخر بالنسبة للخشية والمحبة ، والهيبة والأنس بقوله « فلو ترك [الله العبد] مع الخشية لا نقبض وعجز عن كثير من أموره ، ولو تركه مع المحبة وحدها لاستبد وتعدى ، لأن النفس تهيج ببهجة المحبة .... ثم يرقى إلى مرتبة أخرى وهى الهيبة والأنس ، فللهيبة من جلاله ، والأنس من جماله ، فإذا نظر إلى جلاله هاب ، وإذا نظر إلى جماله انبسط وطاب ، فلوتركه (مع الجلال) لعجز عن أموره كثوب ملقى ، أو جثة بلا روح ، أوتركه (مع الجمال) لجاشت نفسه وتعدت [٣] » .

كما يبين أن دوام الحال مما لا تحتمله النفوس ، لذلك ينقطع الحال رحمة من الله بعبده ، وإن اضطرب لذلك ، كما تفعل الأم بقطع الثدى عن طفلها عندما تعرف أنه اكتفى ، وأن الزيادة قد تفسده فلا يحتملها[٤] .

ولقد لاحظنا من قبل كيف يستعمل الحكيم عدة أوصاف للطبقة الواحدة كما

---

(١) مكر النفس ص ٤١ ب ٤٢ ب
(٢) ختم الأولياء ص ٤٠٣
(٣) المصدر السابق ص ٤٠٥ — ٤٠٦
(٤) جواب كتاب من الرى ص ٢٠٠ وص ١٤٢ ب — ١٤٣ ا من مخطوط ليبزج .

يستعمل أوصاف كل طبقة بالنسبة للطبقة المجاورة ، فطبقة الصادقين هى طبقة العباد والزهاد وعمال الله والمقتصدين والعارفين ، وطبقة الصديقين هى طبقة الصادقين والعارفين والعبيد والمقربين ، وطبقة المقربين هى طبقة الصديقين والعارفين والعبيد والسابقين والمنفردين ، وهكذا ، لكننا نستطيع أن نعرف الطبقة المقصودة بوصف من هذه الأوصاف حسب الخصائص التى عرفناها عن كل طبقة ، ومقارنتها بما سبق له الوصف .

وهنالك أوصاف لم أتعرض لها بعد ، آثرت أن أؤخرها حتى تتضح معالم هذه الطبقات ، وحتى يمكن بعد ذلك أن نعرف أى طبقة يعنيها الحكيم بهذه الأوصاف ، تلك هى : البدلاء والنجباء ، والأمناء ، فنحن حين نقرأ له مثلا « إنما العبودة الائتمار بأمره والتناهى عن نهيه ، والعمل لمرضاته ، والاتباع لرضوانه ، وهذه الرابعة أصعب الأشياء وأعلاها درجة ، فلا ينال اتباع رضوانه إلا النجباء السابقون المقربون فأما الخصال الثلاث فقد نالها الصادقون والمتقون »[1] ، نحكم — ولا شك أن طبقة المقربين هى المقصودة بوصف النبجباء . وإذا قرأنا له قوله « فاذا تخطوا هذا المحل الى ملك الملك وصار المرعى بين يديه ...... وهنـــاك صاروا فى القبضة واستوجبوا الثبات ، وصاروا أمناء الله وخاصته ، فهم أهل القبضة ، والذين يستعملهم[2] ، حكمنا بأن طبقة المنفردين هم الموصوفون بوصف الأمناء ، لكننا نقرأ له ما يشير الى أنهم أيضا نجباء حيث يقول : « والأولون الكبراء قوم نجباء عن فردانيته ينطقون ، وإلى وحدانيته ينظرون ، وفى قبضته يتقلبون ، وباستعماله فى الأحوال والأمور ينظرون[3] » فهذه الخصائص هى خصائص المنفردين الذين وصلوا الى الله فرداً ، وقد لقبهم هنا بالنجباء ، كما لقبهم — من قبل — بالأمناء . كما نرى

---

(١) الفروق ص ٨٨ ى

(٢) مكر النفس ص ١٤٨

(٣) شفاء العلل ص ١٧ . والكلام على معنى لا إله إلا الله ص ٩٤ ب من مجاميع طلعت بدار الكتب المصرية .

فى النص التالى أنه يلقب طبقة المقربين بالأمناء ، وقد عرفنا — من قبل — أنه لقبهم بالنجباء « قال أبو عبد الله رحمه الله : أما ما ذكرت من قولك إذا لم يحتج إلى إذن فى الأمور ، وأن الأربعين الذين يسمون البدلاء لا يعملون إلا بإذن ، وسألت عن هؤلاء الأقوياء من هم ؟ : قال أبو عبد الله رحمه الله ، هؤلاء أمناء الله تعالى فى أرضه ، فإن العبد لا يكون أميناً ما دامت النفس تأخذ من الأمور نصيبها ، والأمين كالعبد المأذون له فى التجارة ، والمفوض إليه : . . . . والأربعون هم الذين حول العرش مقاومهم ، وهم بعد فى المكان حتى إذا خرجوا من المكان كانت مقاومهم فى ملك الملك بين يديه ، فهم الأقوياء[1] » فالمقربون الذين ارتقوا من مكان العسكر حول العرش ، وأصبحوا لا يحتاجون إلى إذن فى الأمور هم الأمناء ، وقد سماهم من قبل بالنجباء ، بينما أطلق لقب البدلاء على طبقة الصديقين الذين يلزمون المرتبة ، ولا يصدرون عنها إلا بإذن .

ولقد لمحنا خلال هذه النصوص إشارات لمعنى التسمية بالنجباء والأمناء ، وفى النص التالى يظهر معنى التسمية بالبدلاء حيث يقول : « ثم لما قبض الله عز وجل نبيه ﷺ صير فى أمته أربعين صديقا ، بهم تقوم الأرض ، وهم آل بيته ، فكلما مات واحد منهم خلفه من يقوم مقامه[2] » فالبدلاء إنما سموا بدلاء باعتبار أنه كلما مات منهم واحد استبدل بآخر ، فيكون بدلا ، ويكون الجميع بدلاء . هؤلاء الأربعون البدلاء هم أهل بيت النبوة ، لا باعتبار النسب ، ولكنهم أهل بيت الذكر ، فقد « بعث الرسول ﷺ لإقامة ذكر الله وليبوئ له مستقراً ، وهو الذكر الخالص الصافى ، فكل من آوى إلى ذلك المثوى فهم آله » ألا ترى إلى قول رسول الله ﷺ « أهل بيتى أمان لأمتى ، فإذا ذهبوا أتاهم ما يوعدون » . . . ولو كان النبى عليه السلام يعنى به أهل بيته فى النسب لكان يستحيل أن لا يبقى منهم أحد ، فيموتوا عن آخرهم ، وقد كثر الله عددهم حتى لا يحصون » وقد بين الحكيم كيف صار هؤلاء البدلاء أمانا للأمة

---

(١) جواب كتاب من الرى ص ١٦٣ — ١٦٤

(٢) ختم الأولياء ص ٣٤٤

بقوله « وإنما صار هؤلاء الأربعون أمانا للأمة لأن بهم تقوم الأرض ، وبهم يستسقون الغيث ، فإذا ماتوا أتاهم ما يوعدون[١] » . من هذه النصوص نستطيع أن نرى أن البدلاء هم طبقة الصديقين ، وأنهم أمان للأمة ، بهم تقوم الأرض ، وينزل الغيث ، وأن عددهم يظل ثابتا ، كلما نقص بموت واحد منهم خلفه آخر حتى يظل العدد أربعين إلى أن يشاء الله .

لكن هذه المعانى كلها نجدها عند الحكيم فى نص آخر ملسوبة إلى طبقة أخرى ، حيث يقول[٢] « ولا يعلم أن لله عبيداً اختصهم لنفسه ، وأحلهم ذروة جبل الإيمان ، وفتح لهم باب النجوى ، وجعلهم جلساءه ، وهو يروى الحديث أنه قال لموسى صلوات الله عليه وسلامه « أنا جليس من ذكرنى » ولا يعرف ما الجليس ، ولو عرف ما أنكر انقطاع الوسوسة ، أولئك جلساء الله وذاكروه وقرة عين الرسل عليهم السلام ، وأهل بيت محمد ﷺ ، ورضى عنهم ، بهم تقوم الأرض ؛ وتمطر السماء ، وهم أربعون رجلا ، كلما مات منهم رجل هيأ الله لمكانه من يقوم مقامه » فهنا أوصاف البدلاء — على ما عرفناه — ملسوبة لطبقة متصفة بخصائص المقربين أصحاب المجالس والنجوى ، ولا بد لنا الآن أن نربط بين ما قد يبدو هنا على أنه اضطراب أو خلط بين هاتين الطبقتين ، طبقة الصديقين وطبقة المقربين ، وبين ما لاحظناه من قبل مثل ذلك بشأن المقامات الخاصة بهما ، وقد قلنا فى تفسيره إن مقامات إحدى الطبقتين هى مقامات الطبقة الأخرى مع اختلاف فى المستوى ، أو إن بداية هذه المقامات من شأن طبقة الصديقين ، بينما نهاياتها من شأن طبقة المقربين .

وهذا التوافق فى موقفى الحكيم أبان عن توافق وتلاؤم فى تفكيره نفسه ، بحيث لم نستطع أن نقبل أن الأمر غامض أو متناقض لديه أو أنه يرى بغير وضوح مما يجعل

---

(١) ختم الأولياء ص ٣٤٥

(٢) المسائل التى سأله أهل سرخس ص ٢٨٣

خصائص الطبقتين تضطرب بين يديه فيعزو لإحداهما ما للأخرى عن غير تمييز أو قصد .

وقد أرى أن مفتاح هذا الموقف هو فى نظرته للمجذوبين أولياء المنة ، فإنهم من أول جذبهم يحلون فى المرتبة دون شرط ، فيمرون بمقامات الصديقين ، وينالون فى نفس الوقت خصائص المقربين ، لأنهم لا شرط عليهم يلزمهم الوفاء به ، كالصديقين من أولياء الصدق ؛ فيكونون — على هذا الأساس — بدلاء فى مرتبة الصديقين ، ولكنهم قائمون فى مقامات المقربين ، أما الصديقون من أولياء الصدق فهم بدلاء مرتهنون بما اشترط عليهم من لزوم المرتبة وعدم مغادرتها بغير إذن ، وعلى هذا الأساس نمضى بالنسبة لبقية الألقاب ، فأولياء الصدق والإنابة الذين نالتهم منته من باب الرحمة لا يستطيعون اللحاق بأولياء الجذب والجباية الذين نالتهم منته من باب المشيئة إلا إن خرجت لهم المنة — أيضا — من باب المشيئة ، فالسالك على طريق الصدق يظل دائماً أدنى مستوى ، وأبطأ وصولا ممن سار على طريق المنة ، فهو فى مرتبة الصديقين قد يكون بدلا ، لكنه لا ينال مقامات المقربين إلا بعد أن يفى بشرطه ، والمجذوب فى مقام الصديقين ينال لقب البدل كما ينال مقامات المقربين ، لأنه لا شرط عليه . فإذا انتقلنا إلى مرتبة المقربين نال صاحب الجباية مقامات المنفردين فكان من النجباء والأمناء ، أما ولى الإنابة فلعله — إذا اقتضت المشيئة — أن يكون من النجباء وأن يرقى إلى طبقة المنفردين فيكون — أيضا — من الأمناء . وبذلك نستطيع أن نفسر قوله[1] « وإن الأربعين الذين يسمون البدلاء لا يعملون إلا بإذن . . . . والأربعون نفوسهم معهم ، فلا يعملون بغير إذن ، وإن تخطى أحد منهم فى أمر بغير إذن فقد سقط » فهؤلاء من الصديقين أولياء الإنابة . فإذا قرأناه له قوله[2] « وأما ما ذكرت أنك رأيت المجتهدين فى أعمال البر لم يبلغوا ، ورأيت من لم يجتهد ذلك الجهد وقد بلغ ، فذلك لصحة باطنه بلغ ، والمجتهد لفساد

---

(١) جواب كتاب من الرى ص ١٦٣ — ١٦٤

(٢) المسائل التى سأله أهل سرخس ص ٢٨٦ — ٢٨٧

باطنه لم يبلغ ، ألا ترى إلى قول رسول الله ﷺ : إن بدلاء أمتى لم يبلغوا ولم يدخلوا الجنة بكثرة صوم ولا صلاة ، إنما دخلوا برحمة الله ، وسلامة الصدور ، وسخاوة الأنفس ، والنصيحة لله تعالى ، والرحمة لجميع المسلمين ، وبتقوى الله عز وجل . . . . . » فإننا نلحظ هنا روح وصفه لأولياء الجباية الذين بلغوا بصحة الباطن دون جهد أو جهاد على ما عرفناه فى أولياء الإنابة ، فالبدلاء هنا من أولياء الجباية ، والبدلاء هناك من أولياء الإنابة .

وهذه الألقاب : البدلاء ، والنجباء ، والأمناء ، تحمل فى طياتها طابعا خاصا يميزها عن سائر الألقاب الأخرى التى كان بحثنا محصوراً فيها ، ذلك لأن الألقاب الأخرى ، كالصادقين والصديقين والمقربين والعارفين والعباد والعبيد ، وما شاكل ذلك ، إنما تحمل أوصافا تخص الولى فى نفسه أو بحسب علاقته بربه ، ودرجته من قربه ، أما هذه الألقاب الجديدة التى نبحثها الآن فإنها تحمل معان جديدة تضاف إلى تلك المعانى السابقة ، فالبدل أمان للأمة به تقوم الأرض وينزل الغيث ، وهو أكبر من السلطان ، لأن السلطان يستمد نفوذه من ظل الله ، أما البدل فيستمده من نور الله[1] .

أما النجباء والأمناء فهم فوق ذلك كله خلفاء الأرض وأئمة الهدى ، والأحرار الكرام ، والقائمون بالحجة المفوض إليهم فى الأمور ، فهم أولو الأمر الذين تجب طاعتهم على الأمة « أولئك الأقلون عدداً ، الأكثرون عند الله قدراً ، وأرواحهم معلقة بالمحل الأعلى ، أولئك خلفاء الله تعالى فى بلاده ، وأمناؤه فى عباده ، وهم أئمة الهدى الذين ذكرهم الله عز وجل فى كتابه فقال تعالى « وَمِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ » (الأعراف ١٨١) وهم أولو الأمر الذين جعلت طاعتهم واجبة على الخلق ، فقال عز وجل « يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ » (النساء ٥٩) . . . . . . فكما جعل طاعته فى طاعة رسوله ، فضيلة له على غيره من الرسل ، فكذلك جعل طاعة

---

(١) إثبات العلل ص ٦١ .

هؤلاء الخلفاء واجبة على الأمة فضيلة لهم على غيرهم من الأولياء ، وهم خواص الأولياء ، ورجال الله فى أرضه ، الذين يغبطهم النبيون والشهداء يوم القيامة لمكانهم وقربهم من الله عز وجل(١) » .

كل هذه الأوصاف لأنهم قد أصبحوا فى قبضته ، فهو يستعملهم ، وهم يفهمون عنه تدبيره فى خلقه ، فيقومون به فى كل أمر ، وكيف لا يكونون كذلك وهم خاصة الخاصة ، كادوا يساوون الأنبياء ، وقد احتظى كل منهم من النبوة على قدر درجته وقربته ، فنهم من له ثلثها أو نصفها أو أكثر من ذلك « وله من القربة على قدر ذلك ، وله من الحديث على قدر ذلك ، وله من السكينة على قدر ذلك(٢) » وهذه المكانة المرموقة التى تنحسر دونها الهمم لا يبلغها إلا الأقلون عدداً كما يقول عنهم الحكيم .

ويمكن لنا بعد ذلك أن ندرك أن وضعهم بين العباد ليس هو وضع عدم المبالاة أو الانعزال ، بل هو وضع عملى فعال ، ولكن على طريق الله ، وبمقتضى إرادته ومشيئته .

---

(١) علم الأولياء ص ٥٥ أ — ب

(٢) انظر علم الأولياء ص ٤٢ ب ، وأبواب صفة العلم ص ٤ ب ، وختم الأولياء ص ٣٤٧ .

الفصل الخامس

علومهم وحكمتهم

فى الفصل الماضى استطعنا أن نميز بين طبقات الأولياء بحسب أوصافهم ، وفى هذا الفصل نتحدث عن أهم ما يميزهم ، وهو علومهم وحكمتهم .

ولا نكون مبالغين إذا قلنا إن علومهم وحكمتهم هى الوجه الآخر لمعنى ولايتهم ، وإن هنالك نسبة طردية بين درجة الولى فى قربته ودرجة الولى فى معرفته ، بحيث يدل كل منهما على الآخر ، كما سيتضح لنا من ثنايا هذا الفصل ، وفى نفس الوقت لا نعجب إذا تبين لنا أن هذه المعرفة إنما هى الترجمة الدقيقة لمعنى الأخلاق ، وأنه إذا كانت الولاية هى المعرفة بوجه ما ، فإن المعرفة هى الأخلاق من هذا الوجه ، وتكون الولاية والمعرفة والأخلاق مجتمعة على معنى واحد يشتملها ويحيط بها ، فلا ينفرط من أحد جوانبه إلا بقدر ما ينفرط من جوانبه الأخرى ، كالجوهرة البراقة ذات الوجوه المتعددة ، كلما ازداد صفاؤها ونقاؤها كلما انعكس ذلك على سائر جوانبها ، فإذا شابت شائبة أحد وجوهها ظهر أثر ذلك نقصاً فى بريق الوجوه الأخرى .

والحكيم الترمذى يقسم العلوم تقسيماً أولياً إلى ثلاثة أنواع : نوع منها علم الحلال والحرام ، ونوع آخر هو علم الحكمة — بإطلاق — وقد يسميها الحكمة الظاهرة والحكمة الدنيا ، والنوع الثالث هو علم المعرفة ، أو هو الحكمة الباطنة ، تمييزاً لها عن الحكمة بإطلاق تلك التى يصفها أحياناً بالحكمة الظاهرة ، والمعرفة هذه أو الحكمة الباطنة هى عنده حكمة الحكمة ، والحكمة البالغة ، والحكمة العليا .

ولقد بلغ من اهتمام الحكيم بهذا التقسيم أن ذكره فى كثير من كتبه ورسائله ، ففى رسالته « أنواع العلوم »[1] يقول : « فالعلم عندنا ثلاثة ألواع : نوع منها الحلال والحرام ، ونوع ثان الحكمة ، ونوع ثالث المعرفة ، وما وراء ذلك محجوب عن الخلق » ويقول فى كتابه « الأكياس والمغترون »[2] : « فالمعرفة عندنا ثلاثة أنواع : نوع منها الحلال والحرام ، ونوع ثان الحكمة ، ونوع ثالث علم المعرفة ، وهى

---

١ — ص ٢٧ أ — ب .

٢ — ص ١٣٨ .

الحكمة العليا ، وما وراء ذلك محجوب عن الخلق » كما يقول فى موضع آخر من نفس الكتاب[1] « وذلك أن العلم ثلاثة أنواع : نوع منه علم الله ، وعلم أسمائه ، والنوع الثانى علم التدبير ، والثالث علم أمره ونهيه » . . . .

وإذا كان علم الحلال والحرام ، أو علم الأمر والنهى مما هو عام بين المسلمين ، فان العلمين الآخرين وهما : الحكمة والحكمة العليا مما اختص به الأولياء كل على حسب مقامه وطبقته . فعند ما يقسم الحكيم الترمذى العلوم فانه يقسمها إلى هذه الأقسام الثلاثة ، ليدخل فيها علم الظاهر ، علم الحلال والحرام ، لكنه حين يقسم الحكمة فإنه يقسمها إلى قسمين ، وذلك بازاء قسمين من أقسام العلم ، فيقول[2] : « والحكمة حكمتان ، كما أن العلم علمان : علم بالله وعلم بأمر الله ، ولكل علم حكمة ، والعلم ما ظهر منه ، والحكمة ما بطن منه ، وكما أن العلم علمان ، فكذلك الحكمة حكمتان : حكمة فى العلم به ، وهى الحكمة العليا ، وحكمة فى العلم بأموره وتدبيره وصنعته » فالحكيم حين يقسم العلم يجعل الحكمة قسماً من أقسامه ، فالظاهر منه قسم ، والباطن منه قسم ، ثم ينقسم كل منهما حسب موضوعاته ، ولا بد إذن من سمات مشتركة بينهما تخول له أن يضعهما تحت عنوان واحد هو اسم العلم ، ولكنه حين يضع الباطن بإزاء الظاهر فانه يخص الظاهر باسم العلم ، كما يخص الباطن باسم الحكمة أو المعرفة ، وتكون الحكمة بذلك قسيماً للعلم ، ولا بد — إذن — من سمات فارقة تخص كلا منهما بعنوانه الخاص .

أما السمات المشتركة فيمكن لنا أن نستخرجها من إشارات الترمذى ، حيث إن كلا منهما ذو موضوعات محددة ، وهى — من هذه الوجهة — ثابتة ذات قواعد ، فمن أدرك قواعدها استطاع أن يدركها ، كما تؤدى إليه هذه القواعد . والنسبية الواقعة فى الحكمة ليست فيها بذاتها ، بل هى نسبية واقعة فى نفس المدرك لها حسب نسبة قربه منها أو بعده عنها ، فالنسبة ليست إلا فى درجة الوضوح . وعلى ذلك فكل منهما ذو منهج يتعلق بكيفية الاستفادة بهذه القواعد ، وإذا كانت أهم مميزات

---

١ — ص ١٣٤ :

٢ — شفاء العلل ص ٦ب — ٧ب :

العلوم هى أن تكون محددة الموضوعات ثابتة القواعد واضحة المناهج فلا غرو يصر الحكيم على اعتبار الحكمة بأقسامها نوعاً من أنواع العلم ، فهى عنده ذات موضوعات محددة يمكن التوصل إليها بوسائل معينة بكيفية مخصوصة ، عند ما تتوفر هذه الوسائل ، وتتيسر هذه الكيفية .

فاذا اتجهنا إلى السمات الفارقة فسوف نجدها - ولا شك - آصل وأعمق ، بحيث نحس تماماً أن كلا منهما ينبع من معين مستقل ، ويتجه فى مجرى مستقل . نعم إنهما قد يتوازيان ويتساوقان ويأخذان نفس الاتجاه فى بعض المراحل ، لكنه مجرد تواز لا يخول لنا أن نخلط بينهما ، أو نتجاوز بأحدهما حدود الآخر ، ثم إن الحكمة تستمر فى جريانها وتدفقها من حيث يتوقف العلم عند حد معين لا يتجاوزه :

ولعل أبرز فارق بين العلم والحكمة ، أو العلم والمعرفة ، أن العلم يدرك بالتعلم ، وأن الحكمة لا تدرك بالتعلم ، بل ينالها الإنسان من المنة الإلهية ، وليست المنة الإلهية واقعة تحت كسب الإنسان بحيث ينال منها ما يريد عند ما يتوجه إليها بجهد أو أو اكتساب ، ولكنها تابعة للمشيئة أو الرحمة الإلهية - كما عرفنا من قبل .

ومن ذلك نعرف أيضاً أن العلم لا يتعلق إلا بالظاهر الذى يمكن التوجه إليه بالجهد والاكتساب ، وهو ما يقع تحت الحواس والجوارح ، ويكون مصدره خارجياً ، أما الحكمة فانها تتجاوز ذلك إلى الغيبيات التى لا تقع تحت حس ظاهر ، ولذلك فهى تسلك من الإنسان مسالك إدراكية تشمل المسالك التى يسلكها العلم الظاهر ، وتضيف إليها مسالك أخرى ، ويكون مصدرها فوق ذلك داخلياً . ولذلك كان العلم فى متناول العامة من المؤمنين ، أما الحكمة فلا تكون إلا لمن اختصهم الله بمنته ، فوهبهم وسائل تحصيلها ، وكيفية التوصل إليها .

على أن العلاقة بين الحكمة والعلم علاقة متينة لا تنفصم ، إذ أنه لا يمكن الوصول إلى طريق الحكمة إلا بالمرور على طريق العلم الظاهر ، لأن العلم الظاهر مبذول للجميع ، أما العلم الباطن فلا ، بل لا بد أولا من أداء حقه ، وهو الصدق فى السعى على طريق العلم الظاهر المتاح للجميع : فمن رعاه حق رعايته أوتى ظاهر العلم وباطنه

« فالعلم الظاهر مجان » والعلم الباطن من طريق الإجابة لا يقدر إلا بثمن ، وثمنه إصابة الصدق بالسعى القوى ، وطريقه على العلم بالمجان[1] » و « الله فضل العلماء بهذا العلم ، فمن رعاه حق رعايته ، آتاه ظاهر العلم وباطنه ، فظاهره على اللسان ، وهو حجة [الله على خلقه] وباطنه فى القـلوب ، فذلك العلم النافع[2] » فالحكمة لا تحل إلا فى محل قد أعد لها برعاية العلم الظاهر رعاية يوصل بها إلى تطهير الباطن ليكون أهلا للمنة الإلهية ، يقول الحكيم[3] : « والعلم يدرك بالتعلم ، والحكمة لا تدرك [بالتعلم] ، لأنها من المنة ، فمن أراد أن يمن الله عليه طهر مكانه ، ثم من بعد ذلك تضرع إلى الله ، وترغب بحقيقة الرغبة .

« قال له قائل : وكيف يطهر مكانه ؟ .

« قال : يترك مشيئاته أجمع فى الأمور كلها لمشيئة الله عز وجل ، ويراقب ماذا يبدوله من مشيئة الله عز وجل فى الأمور كلها ، فيتلقاها بالتعظيم ، فيتقبلها . فهذا عبد قد جمع التقوى والزهد والعبودة ، وحق إيمانه وإسلامه ، فاستحق البر واللطف من مولاه ، فمن عليه بالحكمة ، وأوصله بذلك النور إلى معدن التدبير يوم المقادير » .

من هنا نلاحظ أن العلم من حيث هو مبذول للعامة علم مستقل هو علم الظاهر ، ومن حيث يتناوله الخاصة علم باطن وفرع من فروع الحكمة ، لكن منزلته تظل دائماً منزلة الفرع من الأصل ، أو منزلة الخادم من المخدوم ، أو منزلة المفتاح من خزانة الكنوز ، وهو أمر عظيم بمكانه ولكنه يصغر فى جنب الحكمة[4] ، لأنها منطقة خاصة لا يقربها إلا الأولياء .

فما عسى أن تكون هذه العلوم التى يسميها الحكيم بعلم الحكمة ، والحكمة الظاهرة ،

---

١ - علم الأولياء ص ٤٢ أ وأبواب فى صفة العلم ص ٤ أ .

٢ - إثبات العلل ص ٣٥ أ .

٣ - الفروق ص ٩٧ ش .

٤ - شفاء العلل ص ٦ ب .

والباطنة ، والحكمة الدنيا ، والعليا ، والحكمة البالغة ، والمعرفة ؟ وما هو وضعها في نظريته العامة عن الولاية ؟ ؟ :

لكي نعالج ذلك بوضوح ينبغي أن نحدد مجالى بحثنا بالحدود التالية : المحل الذى تحل به المعرفة ، أو الوسيلة والأداة التى تحصل بها ، ثم الموضوعات التى تتناولها هذه الحكمة ، ثم الصورة أو الكيفية التى تبرز من خلالها ، وفى كل ذلك يتجلى لنا موقع كل ولى ومكانته حسب علمه ومعرفته من حيث هذه النواحى جميعاً ، ويتبين لنا موقع المعرفة من نظرية الولاية ، وأنها — لا جرم — هى الوجه الآخر منها .

ولإيضاح النقطة الأولى يعود الحكيم الترمذى بنا إلى بدء الخلق ، فيروى لنا عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضى الله عنهما قال : «سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : إن الله خلق خلقه ، ثم جعلهم فى ظلمة ، ثم أخذ من نوره ما شاء فألقاه عليهم ، فأصاب النور من شاء الله أن يصيبه ، وأخطأ من شاء الله أن يخطئه ، فمن أصابه النور يومئذ اهتدى ، ومن أخطأه ضل» ثم يعلق على ذلك بأن الله قد خلقهم يوم المقادير كالنجوم الدرارى ، ثم سلبهم الضوء ، ووضعهم فى ترابية التربة التى أراد أن ينشئ منها خلق آدم عليه السلام ، فلبثوا فى تلك الظلمة مقدار خمسين ألف سنة ، صاروا خلالها ثلاثة أصناف ، صنف منهم زعم أن الذى ملكهم لم يدم ملكه فعجز عنه ، وصنف قال : تركنا ههنا فنحن ننتظر ما يكون ، وما يظهر لنا من أمره ، فالأول كفر ، والثانى نفاق وشك ، وقال الصنف الثالث : تركنا ههنا وهو دائم ونحن له ، يجعلنا حيث شاء ، وكان ذلك هو أول افتراق امتاز الناس به منذ البدء بين مؤمن وكافر ومنافق ، وليست الدنيا إلا مظهراً لتصديق ذلك بالابتلاء الواقع فيها من الله ، ليظهر معدن كل من الخلق ، ويبرز بذلك عدله ، وتعلو حجته ، ولا يرى خلقه فعله فى عباده — حين يميز بينهم فى الآخرة — إلا حسناً جميلا :

أما الصنف الأول فقد صارت كلمتهم ختماً على قلوبهم ، وهو قوله تعالى : [«خَتَمَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ» (البقرة ٧) فالختم غير مرفوع أبداً ، وأما الصنف الثانى ، فلم تستقر قلوبهم ، لذلك صارت كلمتهم قفلا على قلوبهم ، ولم تصر ختماً ، والقفل

قد يرفع ويفتح ، والختم لا يرفع أبداً ، وذلك قوله تعالى : « أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا » (محمد ٢٤) ، أما الصنف الثالث فقالوا « ربنا الذى يملكنا دائم يجعلنا حيث يشاء ، إن شاء جعلنا فى ظلمة ، وإن شاء جعلنا فى نور ، ثم مدوا أيدى القلوب نحوه للتعلق به ، فضرب بيديه على قلوبهم ، فقال : أنتم لى ، عملتم أو لم تعملوا ، فصارت هذه الكلمة مكتوبة على قلوبهم ، وذلك قوله تعالى : « أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الإِيمَانَ » (المجادلة ٢٢) فمن أصابته يده اليمنى فهم الأولياء ، ومن أصابته يده الأخرى فهم عامة الموحدين ، فهذه كانت صفتهم فى البدو ، ولم يزل ينقلهم من حال إلى حال إلى أن نقلهم إلى الطينة المعجونة ، طينة آدم عليه السلام[1]» .

ولسوف نرى أن مقادير العباد سوف تتبع فى كل أطوارها ومظاهرها ما حدث لهم فى هـذا الماضى السحيق قبل ظهور الخلق بخمسين ألف سنة « فان الله تعالى قدر المقادير قبل الخلق بخمسين ألف سنة[2] » « ثم لما أراد الله أن يخلق آدم عليه السلام جمع وجه أديم الأرض فى الموضع الذى أراد أن يتخذ منه البيت وهو الكعبة ، ثم رفع تربته منه ، وعجنها بماء الرحمة ، ثم جعل فيه نور المعرفة كالخميرة ، ثم خمرها ووضعها أربعين يوماً حتى لشف فيها نور المعرفة ، وامتزج بها ماء الرحمة ، وخرج ما كان فى باطنها إلى ظاهرها من النور والبهاء ، ثم فتح خزائن الصور ، فاختار أحسن الصور فرفع مثاله وصورته منها ، ثم رفعها فصور منها آدم عليه السلام على أحسن صورة ، ثم نفخ فيه من نور الحياة . . . . . فلم تدب الروح فى جسد آدم عليه السلام ، ولم تمتل عروقه منه حتى قذف الله فيه المعرفة ، وهو أصل النور الذى كان فى وضع آدم عليه السلام حيث خمر طينته به »[3] ، فهنا طور جديد تبدو فيه المقادير . وتظهر فيه نواحى التدبير ، حيث خلق آدم من وجه جميع أديم الأرض ، وقد عرفنا من قبل أن الأرض كانت مسرحاً لإبليس ، فما كان موطئ قدمه خبث من خبثه ، ومنه خلقت نفس الإنسان الباطنة ، لذلك كانت خبيثة بخبث

---

١ — نوادر الأصول ص ٤١٧—٤١٨ .
٢ — نوادر الأصول ص ٢٥٦ .
٣ — غور الأمور ص ١١ أ .

إبليس ، وكانت عونه على إغواء الآدمى ، وقد خلق الله القلب من باطن الأرض مما لم تمسه قدم إبليس ، ولم يقع بين خطوه ، لذلك لا يتمكن الشيطان من الوصول إليه إلا عن طريق بجريه مع العروق ، فيصل إلى القلب مع الدم نتنه ورجسه وريحه ونفخه . ولما كان القلب كذلك جعله الله معدن معرفته « فالقلب مضغة خلقها الله من بطانة الأرض مما لم يمسه وطء إبليس ولا خطوته ، لأنه كان فى سابق علمه أنه معدن معرفته ، ومن ذلك لا يجد الشيطان عليه سبيلا[1] » .

والمعرفة هذه هى أصل النور الذى جعله الله فى عجينة آدم كالخميرة ، وقد ألقاها الله فى قلب آدم ، فاجتمعت بهذا النور الذى كان قد وضع فيه ، فتعارفا — المعرفة ونورها — وسطع شعاعهما إلى العرش ، واتبعهما القلب ببصر عينه ، فأبصر الجلال وحجب البهاء ، وعرف آدم ربه ، فلما أذن له بالكلام أتى بما كان قد عاين وشاهد وعرف فقال : لا إله إلا الله[2] .

ولما كان نور المعرفة قد اختمر فى بلية آدم عند خلقه أصبح موروثاً بين أبنائه « فلما أخرج ذريته منه نالهم ذلك النور الموضوع فى أبيهم يوم التخمير بالحصص[3] » فذلك النور عام فى ذريته « فِطْرَتَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا » (الروم ٣٠) ولكنه وحده غير كاف لكى يرشد العبد إلى معرفة ربه ما لم يؤيده الله فيلقى إليه بالمعرفة حتى يلتقيان ، فيعرف النور المعرفة ، والمعرفة النور ، ويدلان صاحبهما على ربه « فمن كان فى سابق علمه أنه لا يؤمن لم يؤيده بالمعرفة ، ولم يمده بها ، وتركه على ذلك النور الذى جبل عليه أبوه آدم عليه السلام ، فلم يعرف ربه لأنه لم يقذف إليه المعرفة . . . ومن كان فى سابق علمه أنه يؤمن أمده بالمعرفة ، وقذفها إليه ، فالتقيا ، وتعارفا ، وسطع نوراهما إلى الملك ، فدلا صاحبهما على ربه ، فاتبع القلب بصره إلى ما سطع ، فوجدهما بين يدى الجليل فى نور القربة ، فعرف العبد ربه »[4] .

---

١ — المصدر السابق ص ١٠ أ ه

٢ — المصدر السابق ص ١١ أ ب ه

٣ ، ٤ — المصدر السابق ص ١١ ب ه

ولعل الأمر بهذه الصورة يبدو وكأن العبد فيه معزول عن التصرف ، مما يثير كثيراً من التساؤل ، لكن الترمذى يتدارك ذلك ببيان المسالك التى تسلكها المعرفة حين تلقى إلى العبد ، لأنها لا تلقى إلى جثمان أصم لا عمل له ، وإنما تلقى إلى عبد مهيأ للخدمة ، مهيأ للمعرفة ، قد زوده الله بالأسباب التى يتوصل بها إلى المعرفة وبذلك تكون المعرفة — كما يقول الحكيم — من فعل العبد والمنسوبة إليه « ولكن السبب الذى يصل به العبد إليها خمسة أشياء وهن : الفهم ، والذهن ، والذكاء ، والحفظ ، والعلم ، وهن (فى الأصل : وهو) ذكر الفطرة ، وهن من الله لعبده ، وليس إلى عبده منهن شىء ، ولكنه محمود باستعمالهن ، مذموم بترك استعمالهن[1]» فلو لم تكن له تلك الخمسة لم يقدر على معرفته ، ويمكن — إذن — أن نرى أن إلقاء المعرفة للعبد إنما يظهر فى كيفية استعماله لهذه الخمسة ، وأن حرمانه من إلقاء المعرفة إنما يكون باهماله استعمالهن ، فمن كان له حظ من الله هيأه الله لاستعمالهن ، ومن حرم هذا الحظ أهمل استعمالهن ، حسبما خرج لهم من الحظوظ فى يوم المقادير ، ثم فى صلب آدم عليه السلام .

ونستطيع أن نرى نموذجاً لفعلها فى هذه الحياة الدنيا بصورة فعلها يوم أخذ الميثاق حين أخرجهم الله من صلب آدم عليه السلام فخمر طينته بيده ، وولى تصويره بنفسه ، وخلقه من شيئين . . . ووضع فيهما شيئاً (هو) أشرف الأشياء وأبهاها وأنورها ، أخرجه من خزائن الربوبية ، وقدره بعلم الوحدانية ، عليه لباس الألوهية ، محشو بنور الجلال والفردانية ، يحكى عن رب قديم وإله عظيم ، وقادر لطيف ليس كمثله شىء وهو الحكيم الخبير ، وهو نور المعرفة ، ثم وضع فيه تلك الخمسة الأشياء التى ذكرناها . . . . . . ثم نفخ فيه الروح حتى امتلأ منه واستقر ، فأخذ كل شىء من آدم حظه من نفخ الروح ، ومن النور الذى وصفنا ، ومن قربة التصوير وصنعة اليد ، ومن تلك الخمسة الأشياء التى وصفنا ، وأصاب جميع ذريته حظوظهم من ذلك كله وهم فى صلبه كل على حياله وحصته ، وصارت تلك الثلاثة عندهم آية لربهم »[2]، وباستعمال هذه الخمسة يستطيع العبد

---

١ — المصدر السابق ص ١٢ أ .

٢ — المصدر السابق .

أن يدرك هذه الآيات المودعة لديه ، فاذا عرضت عليه آيات ربه ، وألقيت إليه المعرفة عرضها على ما لديه من هذه الآيات فى ضوء هذه الخمسة ، وعندها تلتقى المعرفة — التى ألقيت فى صورة آيات ربه — بنور المعرفة — التى أودعت لديه منذ يوم المقادير — فيتعارفان ، ويهتدى بشعاعهما إلى الله « فباستعمال هذه عرفوا ربهم وبها فهموا عن ربهم ، ووقفوا على صانعهم ، وحفظوا ما نالوا منه » ، هذه الآيات التى أودعت لدى العبد هى نور القربة ، حيث خمر طينة آدم من التراب ؛ أخس شىء وأدناه ، ومن ماء الرحمة ؛ أشرف شىء وأعلاه ، وخلقه وصوره بيده ، والآية الثانية هى نور المعرفة الذى أخرجه من خزائن الربوبية ، مقدراً بعلم الوحدانية ، عليه لباس الألوهية ، والآية الثالثة هى نفخه الروح فيه حتى استقر ، وحتى أخذ كل شىء من آدم حظه من النفخ ، هذه الآيات الثلاث تكون ما يسميه الترمذى بالنور المقادرى أو النور المقادرى الربانى[1] ، وفى يوم الميثاق نالتهم قربته حين استخرجهم من صلب آدم عليه السلام ، وتجلى لهم بنوره حتى أشهدهم بأنه ربهم ، كما أنه خاطبهم وقررهم بربوبيته ، وفى كل واحدة من هذه آية تماثل أختها لدى العبد ، فالقربة تدل على القربة ، والنور يدل على النور ، والكلام يشير إلى النفخ ، فمن استعمل ما أوتى من هذه الخمسة دلته مماثلتها لما أودع لديه من هذه الآيات الثلاث أنها من عند الله فعرف ربه ، فآمن وأيقن واعترف وأقر له طوعاً ، وكان له من أنوار يوم الميثاق تأييد لأنوار المقادير ، ولذلك يسمى الترمذى نور يوم الميثاق بالنور الميثاقى ، والنور الميثاقى المؤيدى ، وما لم يلتق النوران ، ويؤيد النور المقادرى بالنور الميثاقى تاه العبد وتحير ، وأصبح ما لديه من النور كالحديدة الباردة التى لا تقدح[2].

ويستدل الحكيم الترمذى على أن الله حين سألهم يوم الميثاق إنما سألهم عن شىء كانت لديهم بينته ، وقد سبقت لهم معرفته بدليل غاية فى اللطف والدقة ، فبين أن الاستفهام من السائل للمسئول نصف الجواب ، وأنه تلقين وإشارة إلى ما عند

---

١ — المصدر السابق ص ١٣ ب .

٢ — المصدر السابق ص ١٣ أ — ب .

المسئول من المعرفة ، وأن المعرفة لا تكون أبداً دون الرؤية أو السمع أو القربة الحاصلة قبل ذلك « ولا يستفهم العارف بالشيء غير العارف ، لا يقال لغير العارف : ألست بالكاتب ؟ حتى يعلم أنه به عارف ، فاذا كان له منه معرفة قبل ذلك به استفهمه فقال : ألست بكاتب ؟ فيقول المستفهم : بلى ، فدلك هذا المثال على أن بنى آدم قد كانوا أصابوا حظوظهم يوم الخلقة من صنعة اليد والنفخ والنور ، وصار ذلك رسماً على أعين قلوبهم ، فلما رأوا نوره يوم الميثاق ، وسمعوا كلامه ، ونالوا قربة كفه استنار ذلك بما عندهم ، فدلهم ذلك عليه فعرفوه ، فلما استفهم قال : « أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ » أى ألستم تعرفونى بالعلائم والشواهد والبينات ، والآيات التى عندكم ؟ « قَالُوا : بَلَى[1] » ، فهو هنا يستفيد استفادة كاملة من معنى الاستفهام التقريرى المتمثل فى سياق النفى بعد الاستفهام بالهمزة ، لأن التقرير لا يكون إلا بشيء معلوم للسائل والمسئول .

ثم هو يجيب بعد ذلك عن سؤال قد يتبادر إلى الذهن حين نعلم أن الجميع قد أقروا واعترفوا بقولهم « بلى » ولا يتفق ظاهر ذلك مع بيانه بأن المؤمنين قد أقروا واعترفوا بعد أن استعملوا هذه الخمسة فدلتهم على ربهم ، وأن الكافرين أهملوا استعمال هذه الخمسة فتاهوا وتحيروا وشكوا وأشركوا ، فكيف أقروا واعترفوا ؟ ؟ ويفسر الحكيم ذلك بأن الله تجلى حينئذ للكفار بالهيبة ، فقالوا : بلى ، مخافة منه ، فلم يك ينفعهم إيمانهم ، فكان إيمانهم كايمان المنافقين ، وتجلى للمؤمنين بالرحمة فقالوا : بلى ، مطيعين مختارين فنفعهم إيمانهم[2] .

وقد وقع الميثاق بالنسبة لبنى آدم جميعاً ، أما آدم عليه السلام فلم « يؤخذ عليه الميثاق يوم الميثاق ، ولم يستفهم ، وإنما عفى عنه لأنه كان مصور يده ، قد شاهد القربة ، ونال نور الجلال ، وأبدل مكان الميثاق عرض الأمانة[3] » لذلك لم يحتج إلى نور الميثاق المؤيدى لتأييد ما لديه من النور المقاديرى ، بل ألقيت إليه المعرفة ،

---

١ ـ المصدر السابق ١٤ ب ٥

٢ ـ انظر حاشية الجمل على الجلالين ج ٢ ص ٢٠٨

٣ ـ غور الأمور ص ١٦ ب ٥

فالتقت بنور المعرفة فى القلب ، فاتصلا وانتشرا ، وسطع منهما شعاع إلى العرش أتبعه آدم بصر قلبه فعرف ربه ، فلما أذن له فى الكلام أتى بما كان عاين وشاهد وعرف فقال : لا إله إلا الله ، أما أولاده فقد احتاجوا يوم الميثاق إلى مدد يؤيدهم ويؤيد النور المقادرى لديهم ، فأمد الله بالنور الميثاق من سبقت له من الله الحسنى فى يوم المقادير . وهنا يبدو الفرق بين المعرفة ، وبين نور المعرفة ، كما يبدو من خلال هذا الفرق دور العبد محدداً واضحاً ، فنور المعرفة المقادرى مشترك بين الآدميين جميعاً ، ورثوه عن أبيهم آدم بالحصص ، كل على قدر ما هيئ له ، فليس للعبد فى ذلك جهد ولا إرادة ، لأنه من الله ، وليس إلى العبد منه شيء ، وذلك النور هو نور الفطرة التى فطر الناس عليها ، وقد أيدت بالذهن والفهم والذكاء والحفظ والعلم ، والعبد مطالب باستعمالها لتحصيل المعرفة حين تلقى إليه ، والمعرفة — على ذلك — ليست مشتركة بينهم ، وإنما تكون لمن حصلها باستعمال هذه الخمسة ، فجهد العبد يوم الميثاق إنما يبدو فى استعمال هذه الخمسة ، فقد اهتدى من اهتدى باستعمالها ، وضل من ضل باهمالها « فالمعرفة واستعمال تلك الخمسة على العبد ، وهو مطلوب بهن ، ومحاسب عليهن ، محمود على استعمالهن ، مذموم على تركهن[١] » ومع ذلك فانه لا يستطيع استعمالها على وجهه ، وبالتالى لا يستطيع تحصيل المعرفة إلا من أيده الله بنور المدد الميثاق ، وهؤلاء هم الذين نالوا حظوظهم منه يوم المقادير ، فنور المعرفة لدى جميع الآدميين ، أما المعرفة فلا ينالها إلا أهل الهداية والحباية والاختصاص .

وبهذا يتبين جانبان بارزا الأهمية فى يوم الميثاق : الجانب الأول جانب الكسب والإرادة والاختيار ، وذلك فى استعمال هذه الخمسة أو إهمالها من جانب العبد ، وتتفاوت حظوظهم من ذلك تبعاً لتفاوت حظوظهم منها فى التدبير ، والثانى جانب الجبر والقهر والاضطرار ، وذلك فى تأييد العبد بالنور الميثاق ، أو حرمانه من ذلك ، وتتفاوت حظوظ العباد من ذلك النور تبعاً لتفاوت حظوظهم من النور يوم المقادير .

---

(١) المصدر السابق ص ١٣ أ .

وفى يوم الميثاق نجد أن دور العبد قد أصبح أكبر من دوره فى يوم المقادير ، وأنه قد أعطى وسائل يتلقى بها المعرفة تبعاً لما أعطى من الآيات فى نفسه إبان خلق أبيه آدم . ولسوف نجد فيما بعد أن دور العبد سوف يكبر وينمو أكثر من ذلك عند ما يخرج إلى هذه الحياة الدنيا ، تبعاً لوقوع الابتلاء ، ومطالبته بالمجاهدة والوفاء بالعهد ، فنى يوم المقادير ، أصاب النور من شاء الله، وأخطأ من شاء الله ، فانقسموا بذلك فريقين ، ولم يكن لهم من الفعل أكثر مما قالوه أثناء مكثهم فى ترابية الأرض التى منها يخلقون ، أما فى يوم الميثاق فقد آتاهم الله آياته ، ووهبهم النور المقاديرى ، ووهبهم الفهم والذهن والذكاء والحفظ والعلم ، وأصبحوا مطالبين باستعمالها ، ثم ألقى المعرفة إلى من شاء منهم ، فبرز لهم دور أكبر باستعمال هذه الخمسة أو بإهمالها ، وبقبولهم المعرفة أو برفضهم لها ، ثم أخذ عليهم العهد والميثاق استعداداً لأن يقوموا بدور أكبر حينما يوضعون موضع البلاء فى هذه الحياة ، فهى ثلاثة أطوار أو ثلاث مراحل ، يتعاظم خلالها دور العبد ، ومع ذلك فانه لا يبدو من العبد فى كل مرحلة منها إلا ما كان قد برز له ومنه يوم المقادير ، وكأنما هى اختبارات ثلاثة يتأكد خلالها حكم الله ، إبرازاً لبالغ حكمته ، وإظهاراً لدقة عدله .

وإذا كانت المعرفة قد ألقيت إلى العبيد يوم الميثاق فى صورة قريبة سهلة الإدراك عند إعمال هذه المواهب الخمسة فانها فى هذه الحياة الدنيا لا تلقى إلى العبيد بهذه الصورة السهلة ، ولا تسلك فى مسالك الإدراك هذه المسالك القريبة ، بل تبدو مغلفة من وراء حجب كثيفة مختلفة ، وتجتاز مسالك أكثر تعقيداً ، ويبدو جهد العبد أكثر بروزاً لتعبيد هذه المسالك واستعمالها ، فقد كان من تدبير الله تعالى أن جعل هذه الدنيا دار ابتلاء ، يقيم بها الحجة ، بعد أن وقعت جبايته وخبرته على هذا الموحد « من كل ألف واحد ، وبقى تسعمائة وتسعة وتسعون ، رفع البال عنهم ، وجعل باله لواحد من كل ألف من الآدميين ، فقسم الحظوظ يوم المقادير بالبال ، ورفض من لم يبال به ، فخابوا عن الحظوظ ، فلما استخرجهم ذرية من الأصلاب استنطقهم فاعترف له أهل الحظوظ من باله طوعاً . . . واعترف من خاب عن الحظوظ ومن لم ينل من باله بقوله : بلى ، كرها . . . . . . ثم ردهم

إلى صلب آدم عليه السلام . فيخرجهم فى أيام الدنيا للأعمال وإقامة الحجة[1] » لذلك كان من تدبير الله أن صور الآدمى فى الصورة التى تجعله أهلا للتكليف والأمر والنهى والتصديق بالغيب ، وأعطاه من الأسباب ما يكون دليله ومرآته ، يرشده إلى ربه ، ويكون وسيلة إلى معرفته ، وأقام له من دواعى الابتلاء ونواحى الامتحان عن طريق الإباحة والتحريم ، والترغيب والترهيب ، والوعد والوعيد ، ما يظهر من خلاله طاعته ومعصيته ، وقيامه بما خلق له من الخدمة والعبودة « فسخر له ما فى السموات وما فى الأرض ، وجعل فى كل مسخر ما يحتاج إليه هؤلاء الخدم ، وما يرجع نفعه إليهم ، وأعطاه الجوارح السبع ، وجعلهن أمانة عنده ، وأخذ عليه العهد يوم الميثاق أن يعبده بهذه الجوارح فلا يعصيه[2] » ، ثم وضع فى جوفه بضعة جوفاء ، سماها قلباً وفؤاد ، فما بطن منها فهو القلب ، وما ظهر منها فهو الفؤاد ، وجعل من هذا القلب بيتاً أودعه كنوز معرفته ، وجعل الصدر ساحة لهذا البيت ، فتشرق فيه أنوار المعرفة حين تسطع من القلب خلال باب يطل عليه ، فتراها عينا الفؤاد ، وتسمعها أذناه ، وفى مقابل ذلك وضع النفس والروح ، فالنفس « مسكنها فى الرئة ، ثم هى منفشة فى جميع الجسد ، والروح مسكنه فى الرأس إلى أصل الأذنين ، ومعقلها فى الوتين ، وهى منفشة فى جميع الجسد ، والروح فيه حياة ، والنفس فيها حياة ، فهما يعملان فى جميع الجسد لحياتهما ، حتى تتحرك الجوارح فى الظاهر والباطن بالحياتين اللتين وضعتا فيهما[3] » كما جعل « علم الأشياء فى الصدر ، وجعل مستقر الذهن فى الصدر ، ثم هو متفشى فى البدن كله ، والذهن يقبل العلم جملة ، وقرينه الحفظ ، وجعل فى ناصيته الفهم ، وجعل له طريقاً إلى عين الفؤاد ، فالحفظ مستودع العلم ، فاذا احتاج الفؤاد إلى شىء لحظ إلى الحفظ ، فأبرز الحفظ له علم ذلك الشىء المستودع الذى قد تعلمه[4] » فهذا لعامة الآدميين ، ثم خص المؤمنين بنور العقل ، فجعل مسكنه فى الدماغ ،

---

١ — الرياضة ص ٤٠

٢ — عرس الموحدين ص ١١٢ أ

٣ — الرياضة ص ٣٧

٤ — المصدر السابق

وجعل له باباً من دماغه إلى صدره ليشرق شعاعه بين عيني الفؤاد ليدبر الفؤاد بذلك النور الأمور ، فيميز بين الأمور ما حسن منها وما قبح ، ووضع نور التوحيد فى باطن هذه البضعة وهى القلب ، وفيه نور الحياة ، فحيي القلب بالله تبارك وتعالى ، وفتح عينى الفؤاد فأشرق نور التوحيد ، إلى الصدر من باب القلب ، فأبصر عينا الفؤاد بنور الحياة التى فيهما نورالتوحيد ، فوحد الله عز وجل وعرفه ، وميز العقل تلك العلوم التى أعطى الذهن فى صدره فيصير شعباً شعباً ، فصارت معرفة حين انشعبت ، فهذا عمل العقل فى الصدر[1] » ، « ثم وضع بين القلب والرئة وعاء رقيقاً ، فيه ريح هفافة تجرى فى العروق مجرى الدم ، وأصل تلك الريح من باب النار ، مخلوقة من نار جهنم ، لم يصل إليها سلطان الله وغضبه ، فتسود كما اسودت جهنم ، بل هى نار مضيئة حفت النار بها ، موضوع فى هذه النار الفرح والزينة ، وسماها شهوة ، وإنما سميت شهوة لاهتشاش النفس إليها[2] » .

ودون أن نتوسع فى شرح هذه المسائل التى يشير إليها الترمذى الحكيم نستطيع أن نلاحظ أن الآدمى مهيأ فى ذاته للقيام بوظائف عليا ، كما هو مهيأ للقيام بالوظائف الدنيا ، وأن القلب وما يعاونه من ملكات هو البضعة المهيأة للقيام بالوظائف العليا ، وأن النفس وما يساندها من آلات مهيأة للقيام بالوظائف الدنيا ، ولا بد فى مثل هذه الحال أن يتمكن أحد الجانبين من امتهان الجانب الآخر ، وتسخيره فى خدمته ، كما نلاحظ أن الله قد اختص بعض عباده فأمده بقوة أخرى هى نور التوحيد ومعه نور عقل الإيمان ، ليرى الفؤاد فى ضوئهما الأمور ، فبنور الإيمان يرى أمور الدنيا والآخرة ، وبنور العقل يدرك الحسن والقبيح ، وأنه بنور هذا العقل تتميز العلوم التى أعطى الذهن بجملة ، وبتمييزها تتشعب وتصبح معرفة ، ويصح هنا أن نتذكر ما للعقل من شأن عظيم عند الترمذى الحكيم ، فهو أحسن الخلق وأزينه ، ألبسه الله أحسن الألبسة وأشرفها ، وحشاها بأنوار الوحدانية والفردية والكبرياء ، وكساه بكساء من نور الجمال ونور البهاء

---

١ — المصدر السابق ص ٣٨ .

٢ — المصدر السابق ص ٣٦ .

ونور الجلال ونور السناء ، ونور الحسن ونور العظمة ونور الهيبة ، وهذا العقل هو عقل الإيمان — كما أشرنا — ويكون للمؤمنين الموحدين ، وهو غير عقل الفطرة الذى يكون لعامة الآدميين[١] ، « وأوفر العباد حظاً من كنوز المعرفة أوفرهم عقلا ، وبالعقل يطالع العبد كنوز المعرفة[٢] » .

أما النفس فانها تتنفس لحياتها التى فيها ، فاذا هبت ريح الشهوة لعارض ذكر شىء أحست النفس بذلك ، فالتهبت نار الحرارة بتلك الريح ، فدبت فى العروق ، فامتلأت العروق منها فى أسرع من الطرفة ، واشتملت بذلك على جميع الجسد من القرن إلى القدم ، فالوظائف الدنيا التى هى من عمل النفس هى تحقيق مشتهياتها وما يتعلق بها ، سواء كانت محرمة أو مباحة ، فاذا فار دخان الشهوة حتى ملأ الصدر ، وغلب سلطانها وحلاوتها ولذتها على القلب ، وانكمش سلطان المعرفة وحلاوتها ولذتها فى القلب ، وسلطان العقل وزينته وبهجته فى الدماغ ، تحير الذهن عن التدبير ، وخمد نور العلم فى الصدر ، فظهرت المعصية على الجوارح ، وإذا غلب سلطان المعرفة ولذتها وحلاوتها ، وسلطان العقل وزينته وبهجته احتد الذهن واستنار العلم ، وانتشر وأشرق وقوى القلب ، فقام متوجهاً بعين فؤاده إلى الله ، وجاء المدد والعطاء ، وظهرت العزيمة على ترك المعصية ، فالقلب بما فيه من المعرفة ، والعقل بما فيه من النور ، والذهن والحفظ بما فيهما من العلم ، كل هؤلاء فى جانب يعملون من أجل استنارة الصدر ، ورؤية عين الفؤاد ، وإشراق أنوار المعرفة والتوحيد ، بينما تقوم النفس على ذنبها بما وجدت من القوة فى تلك الشهوة ، ويؤزها الهوى ، ويزين لها الشيطان حتى يفور دخانها فى الصدر ، فتحجب أنوار العقل ، وتنفرد المعرفة ، ويتبدد الذهن ، وينكمش الحفظ . يقول الترمذى الحكيم : « فلما كان العبد بهذه الصفة أمر بالمجاهدة ، فقال عز وجل « وَجَاهِدُوا فِى اللهِ حَقَّ جِهَادِهِ[٣] » (الحج ٧٨) :

---

١ — نوادر الأصول ص ٢٣٩

٢ — كتاب الصلاة ص ٥٩ ، وغرس العارفين ص ٦٥ ب .

١ — الرياضة ص ٤٢ .

وبهذا يبدو أن المجاهدة فى ميدان المعرفة هى هى نفس المجاهدة فى ساحة الولاية ، وأن المعرفة — لا جرم — هى الوجه الآخر من الولاية .

فاذا اجتزنا هذه المرحلة ، التى أشرنا فيها إشارة عابرة إلى دور القلب فى ذلك الصراع المرير مع النفس من أجل صفاء المعرفة ، والتخلص من غيوم الشهوات التى تحول دون صفائها وإدراكها ، فإننا نرى أن الترمذى يرسم صورة للقلب تترتب فيه درجات المعرفة ، من حيث إن القلب هو معدن النور ومنبع المعرفة ، فيجعل القلب مستقر سبع مدائن من مدائن النور يبدؤها من الظاهر إلى الباطن ، أو من الخارج إلى الداخل ، وكلما تعمقنا كلما اقتربنا من معدن النور ومنبعه ، ولكل مدينة من هذه المدائن باب وستر يحجبه ، ومفتاح يفتح به ، أما هذه المدائن فهى :

١ — الفؤاد ، وبابه من نور الرحمة ، وستره هو الجمال ، ومفتاحه هو الإقرار .
٢ — الضمير ، وبابه من نور الرأفة ، وستره هو الجلال ، ومفتاحه التوحيد .
٣ — الغلاف ، وبابه من نور الجود ، وستره هو السلطان ، ومفتاحه هو الإيمان .
٤ — القلب ، وبابه من نور المجد ، وستره هو الهيبة ، ومفتاحه هو الإسلام .
٥ — الشغاف ، وبابه من نور العطاء ، وستره هو القدرة ، ومفتاحه الإخلاص .
٦ — الحبة ، وبابها من نور الألوهية ، وستره هو العظمة ، ومفتاحه هو الصدق .
٧ — اللباب ، وبابه من نور العطف ، وستره هو الحياء ، وهو من ستر الملك ، ومفتاحه هو المعرفة .

ولعل الحكيم يشير بهذا الترتيب إلى نوع من أنواع ترتيب المقامات ، يشمل مع مقامات أهل الولاية مقامات العامة من المؤمنين ، فتبدأ بالإقرار ، وتنتهى بالمعرفة ، وعلى حسب ما يفتح للعبد من أبواب هذه المدائن يحصل على ما فيها من الأنوار ، وما تحتويه من كنوز المعرفة ، وتخرج منها أنوارها إلى الساحة فى الصدر ، وعلى حسب عمق المدينة فى القلب تكون قوة ما فيها من الأنوار ، ونفوذ سلطانها ، ووضوح ما فيها من المعرفة ، وانشراح الصدر بها ، وتمييز العقل لها ، وهذه المدائن فى القلب متداخلة ، بحيث تكون كل منها قلباً لما فى ظاهرها أو غلافاً لما فى

باطنها ، يجمعها القلب فى إطار واحد يمثل مدينة واحدة ، ذات ربض — أو ساحة — هو الصدر ، ويصفه الترمذى بأنه مصدر الأمر ، ومعدن المشورة والقضاء ، ومجلس الملك ، وهو العقل ، وهو ربض المدينة وما والاها ، وللمدينة (القلب) فيه أربعة أبواب شارعة إليه ، وهو ميدان عظيم ، ومجلس بهى ، فيه قناديل الرحمة ومصابيح النور ، تزهر فيه من النور الذى فى القلب ، وشموع لواحة تبرق بضوئها ونورها ، فالصدر — إذن — ساحة المدينة ، أو مجلس الملك ، وموضع الشورى والقضاء ، ومنه تصدر الأوامر إلى النفس الظاهرة أو إلى الجوارح ، لذلك احتاج إلى حماية ووقاية ، وقد مثلها الترمذى بسبعة حيطان ، بين كل حائطين منها خندق ، تفصل بينه وبين النفس ، ويقوم كل حائط منها على أساس خاص ، ويحتاج إلى مرمة خاصة ، فحيطانه هى من الاستعاذة ، والذكر ، والاستنصار ، والاستعانة ، والمجاهدة ، والتوكل ، والتسليم ، وخنادقها هى : الظفر ، والذكر ، والعون ، والنصرة ، والهداية ، والحسبية ، والنجاة ، وأساسها هو : الشكر ، والرضا ، والصبر ، والإخلاص ، والنية ، والقبول ، والإقرار ، ثم إن مرمتها تكون بثمانية أشياء هى : التهليل ، والتحميد ، والتكبير ، والتمجيد ، والاستسلام ، والتسبيح ، والاستغفار ، والصلاة على النبى صلى الله عليه وسلم :

فإذا أردنا أن نتجاوز الصدر وجدنا له بابين شارعين « إلى النفس » باب الأمر وباب النهى ، وبواباهما المشيئة والقدرة ، وعليهما ستران من الجبروت والملكوت ، وعلى البوابين لباسان من نور الوحدانية والألوهية حشوهما الرأفة واللطف والعطف والرحمة ، قد نسجهما بنور السلطان والعظمة والهيبة والكبرياء ، ثم نجد النفس عبارة عن مدينتين عظيمتين ، إحداهما هى النفس الباطنة ، وهى تلك التى وصفناها من قبل بأن جوهرها من أخس التراب وأدناه ، لأنها من موضع وطء إبليس ومرتكضه وممشاه ، ولذلك صارت عون إبليس فى الآدمى على ما يأمرها به من الفحش والأباطيل والمعاصى ، والثانية هى النفس الظاهرة ، وعبارات الترمذى تشير إلى أنه يقصد بها هذا الجسد المادى والجوارح السبع التى تخدمه ، وهذه النفس الظاهرة تابعة لمن قادها وغلب عليها ، فان غلب عليها الملك ، وهو النور والعقل ، كانت تابعة لهما ، فان غلب عليها النفس الباطنة انقادت لها ، فأصبحت النفس

الظاهرة بذلك ميدان صراع بين النفس والقلب ، أو بين الهوى والعقل ، وتهد وسع الله عليها بما ألقى إليها من الحلال حتى تتعلق به ، وتحل من وثاق الهوى ، وتخلص من أسر النفس الباطنة ، وتنقاد للعقل والقلب .

ولقد نجد فى هذا الترتيب صورة أخرى لنظرية الولاية ، فالنفس الباطنة مارقة آبقة ، فمن وقف معها فهو مارق آبق ، أما النفس الظاهرة فمستسلمة فيها شىء من التخليط ، فمن وقف عند هذا الحد كان من العامة والمخاطين ، فاذا ارتقينا إلى ساحة الصدر ، حيث تدبير الأمر بنور العقل ، وموضع الشورى والقضاء ، كانت تلك درجة المجاهدين من أصحاب الإنابة ، ثم إذا تعمقنا إلى باطن القلب حيث أنوار المعرفة الباطنة كانت تلك درجة الأولياء من أصحاب المنة الذين نالتهم الرحمة والمشيئة فأصبحوا فى حراسة الحق أو فى قبضة الربوبية .

وهو فى نفس الوقت ترتيب لمحل المعرفة ، فالنفس الباطنة لا علم لها إلا دوافع الفطرة العامة بين البشر ، والنفس الظاهرة محل للعلم الظاهر مما هو من شأن الجوارح والحواس ، ومما تتلقاه من الأمر والنهى ، والتحليل والتحريم ، أما الصدر فساحة مشتركة بين الظاهر والباطن ، من حيث تسطع فيه أنوار العقل والذهن والفهم والحفظ والعلم وأنوار القلب والمعرفة والتوحيد ، « ومن الصدر ينصدر الكلام على تصوير العلم الذى يتصور فيه ، فان العلم فى القلب ، والتصوير فى الصدر ، والانصدار من الصدر إلى الشفتين[1] » ثم يأتى دور القلب فنجده خالصاً للمعرفة الباطنة وأنوارها على تفاوت فى درجاتها ، كما نجده — أيضاً — مهيمناً على ساحة الصدر ، وما يرد إليه من أنوار مختلفة ، ظاهرة وباطنة ، داخلية أو خارجية ، فتصبح جميعها فى خدمة المعرفة ، ويكشف العلم الظاهر — حينئذ — عن باطنه الذى لم يكن العقل وحده قادراً على كشفه أو تحصيله .

أما الصورة التى تعمل بها هذه القوى مجتمعة فإن الترمذى الحكيم يشرحها فى كثير من المواضع مختلطة اختلاطاً تاماً بشرحه لنظريته فى الولاية ، أو إن شئت

١ — علم الأولياء ص ٤٠ ب ، وأبواب فى صفة العلم ص ٢ أ .

فقال الله يشرح الولاية من خلال شرحه لها ، وهو يرى أن الإنسان مطبوع على سبعة أخلاق هي الغضب والرغبة والرهبة والشهوة والغفلة والشك والشرك ، وأن الخلق قد أقروا جميعاً لله تعالى بالربوبية ، فطرة الله التي فطر الناس عليها ، فأقروا له تعالى بالربوبية من غير عقل ، ثم أشركوا به غيره في ملكه ، لأنهم نطقوا من قلب مظلم ، ثم غفلوا عنه ونسوه ، فجمعوا في أنفسهم هذه الأخلاق السبعة ، الغفلة ، والشك ، والشرك من عدم المعرفة ، والغضب ، والرغبة ، والرهبة ، والشهوة من أجل النفس ، فمن من الله عليه من ولد آدم بالمعرفة ، واستنار قلبه بما أعطى حتى عرف ربه ، وصدقه فى وعده ووعيده ، فنطق بالتوحيد ، وألقى بيديه سلماً ، فقد ذهب عنه الشك والشرك والغفلة ، وبدل بالغفلة اليقظة ، وبالشك اليقين ، وبالشرك الإخلاص ، ولكن بقيت فيه الشهوة والرغبة والرهبة والغضب ، ثم هو على قدر نور إيمانه يكون من هذه السبعة باقية فيه ، فتعتريه الغفلة عن الله ، وتعتريه الظلمة كالشك ، وليس بالشك ، ولكنه ريب القلب واضطرابه ، ويعتريه كالشرك ، وليس بشرك ، ولكنه شرك الأسباب الموضوعة فى كافة المخلوقات[1] ،

فقلب العبد قبل أن يؤمن أغلف ، فإذا أنار برحمة الله صار القلب بلا غلاف ، فيؤذن له ربه بالإيمان ، ويجعله محبباً إليه ، فانقشعت عنه سحابة الشك والشرك ، وقد جعل له عينين وأذنين وباب يتصل بالصدر عن طريقها جميعاً ، فاذا خرج النور من باب القلب أشرق فى الصدر فأبصرت عينا الفؤاد ذلك النور ، فاذا فكر فى الجنة أو النار أو فى شيء من أمور الآخرة ، أو اعترضه فكر الأمور من الخير أو الشر ، صار لكل فكرة فى الصدر ظل على هيئته[2] ، ثم يسطع عليه ضوء العقل فيتميز الخير ببهائه وحسنه وزينته ، والشر بقبحه وشينه وظلمته ، وعين الفؤاد تنظر إلى ما يتصور على الصدر من تلك الأمور ، وما يقع من ظلها ، فتصير

---

١ — أدب النفس ص ١٣٦—١٣٨ ، وباب فى صفة العلم ص ٤٩ أ — ب .

٢ — يرى الحكيم أنه إذا ذكر الرب تعالى لم يقع لذكره ظل على الصدر ، ولكنه يشرق ، ويتلألأ النور لأن الأشياء مخلوقة فيقع لها ظل ، أما نوره فيشرق فى الصدر فلا يقع له ظل .

الأشياء والأمور كلها له معاينة[»]، فيستقر القلب ، ويطمئن بما أبصر ، وهو اليقين .

هذه الأمور التى ذكرنا أن صورتها تنطبع على الصدر فى ضوء نور القلب ، إذا لم ينلها هذا النور ، ولم ترها عين الفؤاد تظل فكرة تتردد على اللسان ، ويعيها الذهن ، ويختزنها الحفظ ، ويميزها العقل ، فهو علم لم يستقر به الصدر أو يطمئن إليه القلب ، وذلك هو العلم الظاهر ، « وقد جاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : العلم علمان : علم فى القلب فذاك العلم النافع ، وهو هذا الذى وصفنا ، فإنما يضىء القلب لأن عينى القلب قد أبصرتا صورة ما ذكر له على صدره من داخل البيت ، فاستقر القلب ، وعلم [على] اللسان ، فذاك حجة الله تعالى على ابن آدم ، فذاك علم حفظ ، وليس له قرار فى القلب ، والحفظ قرين العقل ، وكان هذا العلم مستودع العقل والذهن ، به يعلم الحسن من القبيح ، والزين والشين ، والضر والنفع ، فعلم الذهن يريك ما تناله عين الرأس ، والعلم مستودع المعرفة ، وهو علم اليقين ، يريك ما تناله عين الفؤاد ، يريك الأشياء بصورتها حتى تعبد الله تعالى على رؤية التدبير »(١) فعلم الذهن وهو علم النفس الذى تحصله بآلاتها يظل من علم الظاهر ، ما لم تشرق عليه أنوار الإيمان وأنوار التوحيد فيتصور فى ضوئها على ساحة الصدر حيث تراه بصورته عينا الفؤاد ، ويصبح يقيناً ومعاينة ، عند ذلك يصبح معرفة أو حكمة أو علماً باطناً « وإن علم الأشياء مجتمعة متراكمة فى الصدر بعضها على بعض ، فإحساس القلب من ذلك العلم هو علم القلب أداه إلى الذهن وإلى الحفظ ، فالذهن قبله ثم استودعه الحفظ ، حتى يؤديه عند الحاجة إليه . . . . . . فما دام هكذا [فهو] ساكن خامد لا قوة له ، فاذا تصور فى الصدر بعين الفؤاد قوى القلب بالذى تصور ، فهذا علم مستنير(٢) » .

كل هذه المادة التى تحدثنا عنها تبدأ معرفتها من خارج القلب ، وتنتهى فى أعلى درجاتها بأن تتصور فى الصـــدر أمام عينى الفؤاد ، فيراها القلب بعينيه ، وتصبح له يقيناً ومعاينة بعد أن كانت مجرد علم أو إحساس ، لكن هنالك معرفة

١ — علم الأولياء ص ٦٦ ب ، وأبواب فى صفة العلم ص ٢٢ب — ٢٣أ .
١ — علم الأولياء ص ٤٥ أ ، وأبواب فى صفة العلم ص ٣١ب — ٣٢أ .

أخرى هى هى الحكمة أو المعرفة حقاً ، وهى تلك التى تبدأ من القلب فتشرق أنوارها فى الصدر ، وتراها عينا الفؤاد ، وتستنير بها جميع وسائل الإدراك الأخرى التى تتولى حمايتها — فى نفس الوقت — من سطوة العدو وسطوه : تلك هى المعرفة التى وضعها الله فى قلب من شاء من عباده ، وجعل حولها بحور العلم متضمنة لأسماء الله وعلم صفاته[1] ، وهى جوهر نفيس لا يحاط بمبلغ ثمنه ، « فجعل للقلب عينين ، وجعل لهما طريقاً إلى المظهر وهو العرش ، ومد بصرقلبك إلى مظهر نور العلم بالله ، والمعرفة لله ، حتى يرجع بصره إلى صدرك بعلم عزيز ، وأمور مستقرة يعلم كنهها[2] فاذا أشرقت أنوارها من باب القلب إلى الصدر ، وانفتحت العينان من الفؤاد لذلك الإشراق ، فانما ينظر الفؤاد إلى صفة من الصفات التى ظهرت من القدرة ، فاذا نظر إليها وإلى ما يخرج من خلقه منها « عاين فى تلك الأشياء التى فى أرضه وفى نفسه عيان ربوبيته فرجع بحمده وشكره ، وإذا نظر إلى ملك الملك أعنى ملك القدرة فى الفردية التى منها خرجت تلك الصفات هانت الأشياء ودقت فى عينه ، وتلاشت نفسه عنده ، وبقى قلبه فى فرديته وعظمته[3] .

وهذه المعرفة إنما تتأتى من إقبال القلب على الله ، فاذا أقبل القلب على الله تعالى أشرق فيه نور المعرفة على قدر صفائه ونقائه كالمرآة إذا قابلت بها عين الشمس تشرق فى بيتك على قدر صقلها وصفائها « وذلك أن المرآة المصقولة إذا نظرت فيها أرتك عن اليمين وعن الشمال وخلفك وأمامك ، فاذا قلبت بها إلى عين الشمس هكذا فلاقى نور المرآة نور الشمس وجدت الشمس تشرق فى مكانك وفى بيتك ، فكذلك إذا صقلت مرآتك ، وهى قلبك ، نظرت عنها إلى الجنة والنار ، وإلى بهاء الحسنات ، وإلى جمالها ورفعة مرتبتها ، وإلى قبح السيئات ، وإلى الدنيا والآخرة ، وإذا نظرت فيها إلى تدبير خالقك تراءى لك عجائب ، وذلك النور الذى تجده عندك إذا أقبلت بمرآتك إلى عين الشمس ليس هو الشمس ، إنما هو نور حدث من

---

١ — علم الأولياء ص ٦٧ ب ، وأبواب فى صفة العلم ص ٢٣ ب .

٢ — نوادر الأصول ص ٣٨٣ .

٣ — مسألة فى ص ٥٥ ب من مخطوطة ليبزج .

بينهما[١] . . . . فاذا أقبلت على الله تبارك اسمه أشرق القلب بالنور[٢] » .

ولعل هذا النص يظهر تدرج درجات المعرفة بهذه المرآة الصقيلة التى تظهر لصاحبها ما بين يديه وما خلفه ، فيرى فيها أول ما يرى الجنة والنار ، وجمال الحسنات ، وقبح السيئات ، ثم ينظر فيها تدبير الخالق فيرى عجائب ، ثم يقبل بها على الله تبارك اسمه ، فيشرق قلبه بالنور ، وتصير أنواره كلها نوراً واحداً[٣] .

ويطيب للحكيم الترمذى أن يمثل إشراق نور القلب فى الصدر بقنديل معلق فى البيت يضىء جوانبه ، فاذا رفعت يداً أو شيئاً بين الحائط وبين المصباح وقع لذلك الشىء على الحائط ظل ، وتمثل ذلك الشىء بصورته ، « فاذا رفعت بين المصباح وبين الحائط مصباحاً آخر ازداد ذلك إشراقاً وضياء ، ولم يتمثل على الحائط صورة ولا وقع ظل[٤] » ، وإذا حيل بين ضوء المصباح وبين الحائط بحائل لم تنطبع ظلال الأشياء عليه ، وذلك هو الشأن بالنسبة لنور القلب ، وما ينطبع فى ضوئه على جوانب الصدر أمام عينى الفؤاد ، فاذا امتلأ الصدر بما يحول بين سلطان القلب ونفوذ أنواره إليه لم تتبين صور الأشياء لعينى الفؤاد ، ولم تطالعا أنوار المعرفة إذا أشرقت من القلب ، لأنه قد حيل بينها وبين النفوذ إلى الصدر .

والصدر — كما قلنا — ساحة مفتوحة يتصل جانب منه بالقلب ، وتتصل النفس بجانبه الآخر ، فإذا ثارت شهوات النفس واستعر حريقها تصاعد لها فى الصدر من الدخان والغبار ما يكون له أثره فى إضعاف أنوار القلب أو إزالتها ومحوها ، على قدر قوة هذه الشهوات وقوة غليانها .

على أن الشهوات فى حد ذاتها تختلف فى درجاتها ، فمنها شهوات تستعمل فيما

---

١ — احتراس دقيق من فكرة الحلول .

٢ — أدب النفس ص ١١٥ — ١١٦ .

٣ — ولسوف يبدو التوافق التام بين هذا التدرج وبين ترتيب الموضوعات التى تناولها حكمة الأولياء وعلومهم عند ما نتعرض لها فيما يلى من هذا الفصل .

٤ — المصدر السابق ص ١١٧ .

حرم الله ، ومنها شهوات تستعمل فيما أحل ، والتي تستعمل فيما أحل ربما تستعمل بحرص وتخليط ، أو بغفلة عن ذكر الله ، أو بإكثار لا ينظر فيه إلا لإشباع حاجة النفس ورغائبها ، ولكل من ذلك أثره في الصدر وفي إشراقه وانشراحه ، وعلى قدر هذا الأثر تتناقص أنوار المعرفة وتتراجع ، وتضعف قوتها ، ويذوي نفوذها ، وسلطانها ، ويتحدث الترمذي عن ذلك فيقول[1] : « وآخر وضعت فيه هذه المعرفة ، فجاءت الشهوات فغطتها ، ولم يستعمل صاحبها العقل ، ولم يتحر في ذلك ، فاستعمل الشهوات ، فتراكمت على صـــدره غيومها وغبارها ودخانها ، فكل شهوة استعملها من حلها وللنفس فيها نصيب الإكثار صارت غيوماً ، وكل شهوة استعملها من حلها وللنفس فيها نصيب الغفلة فاستعمل القلب ذلك في غفلته عن الله صارت غباراً في الصدر ، وكل شهوة استعملها بحرص وهلع وتخليط صارت دخاناً ، وكل شهوة استعملها من غير حلها صارت ظلمة كالليل ، فبقيت هذه المعرفة في الصدر ، فتراكمت هذه الأشياء فيه ، ولم تجد المعرفة مساغاً إلى أن تشرف بما فيها من باب القلب حتى تبصر عيناً الفؤاد ذلك فيقوى ويستقيم ويستمر . . . . . . فصار القلب بكنوزه كالمسجون الذليل وصاحبه فقير محزون » .

فهذه الغيوم التي تملأ الصدر تحول دون أن تشرق فيه أنوار المعرفة المودعة في القلب ، وتمنع الأمور التي يعرض ذكرها من أن يقع لها ظل أو صورة ، فتظل كما هي عملا من أعمال الذهن أو الحفظ أو العقل ، لا تتجاوز مرحلة العلم الظاهر أو علم اللسان لكي تصبح علماً يستقر به القلب ويطمئن إليه[2] .

فاذا استمر هذا الأمر ، ولم يتشمر العبد لمحاربة هواه وشهواته ، ويتخلص من أسر النفس والشيطان فقد يخشى عليه من سوء العاقبة ، لأن معرفته تتضاءل وتتضاءل حتى تصبح معلقة بأدق من الشعر ، وتذهب أخلاق الإيمان ليحل محلها خبث السريرة وولاية الهوى ، والعدو قابع في ساحة الصدر ينتظر متى تنقطع هذه

١ ـ علم الأولياء ص ٥٩ب ـ ٦٠ب ، وأبواب في صفة العلم ص ٢٥أ ـ ب .
٢ ـ علم الأولياء ص ٦٦ ب ، وأبواب في صفة العلم (باب فضل العلم وصفته وصورته) ص ٢٢ ب ـ ٢٣أ .

الشعرة ، وتسلب المعرفة أصلا ، ويصبح صاحبها من أهل النار .

وهذه المعرفة التي يخشى على رفعها هي معرفة الإيمان بعد أن تكون قد تضاءلت وذوت إلى أدنى مستوى ، والعبد الذى يصل إلى هذا المستوى هو الذى غفل عن مقاومة هواه وشهواته ، وعن رياضة نفسه وتأديبها حتى اعتادت اللذة والشهوة ، ثم استشرت وغلظت ، وظلت تزحف على القلب شهوة فى إثر شهوة ، واحدة من حلها ، وأخرى من غير حلها ، والشيطان يعدها ويمنيها .

أما إذا تنبه العبد لما تجره عليه من الشرور ، وعرف قيمة كنوز المعرفة التى أودعها الله فى قلبه ، وأنها لا تحل إلا قلباً نقياً طاهراً ، وأنها على قدر صفاء الصدر من الهوى على قدر ما ينفذ سلطانها ، وتتلألأ أنوارها ، إذا عرف ذلك فإنه يقبل على نفسه يفطمها عن عاداتها فى كل شىء ، حتى لا تجد لذة لشىء ، ويروضها بقطع المنى ، حتى تنقطع أطماعها فى كل شىء ، ويسير بها على نفس الترتيب الذى لاحظناه من قبل فى بحثنا عن « جهاد النفس » حتى تصبح سلماً لربها ، منقادة لأمره ومشيئاته .

« قيل له : فبما ذا يوجد اليقين ؟

« قال : بطهارة القلب ، لأن اليقين طاهر فيطهر مكانه ومستقره .

« قيل له : وما طهارته ؟ .

« قال : ترك ما اضطرب القلب عليه ورابك منه تورعاً ، دق أو جل ، ثم تطهره من التعلق بالشهوات والاشتغال بها ، فاذا أنت فعلت ذلك صقلت قلبك فصار لك مرآة بالتورع ، فكلما تفكرت شيئاً من أمر الآخرة تمثل ذلك فى مرآتك ، حتى تصير الآخرة لك معاينة ، فاذا منعت قلبك عن حريق الشهوات ، كما تصون مرآتك عن حرارة أنفاسك ، تمثل فى قلبك الملكوت ، حتى يصير أمر السموات إلى العرش لك معاينة ، تبصره بعينى قلبك كأنك تنظر إليه ، كما قال حارثة رضى الله عنه « يا رسول الله كأنى أنظر إلى عرش ربى بارزاً ، وإلى أهل الجنة كيف يتزاورون ، وإلى أهل النار كيف يتعاوون ، فقال رسول الله

صلى الله عليه وسلم : عرفت فالزم ، عبد نور الله الإيمان فى قلبه[1]

على أنه ينبغى أن لا يفوتنا هنا أن نشير إلى ما سبق أن ذكرناه : من أنه على قدر ما يتخلص الإنسان من شهواته على قدر ما يزداد عطاؤه من الأنوار ، وعلى قدر ما يزداد عطاؤه من الأنوار على قدر ما يقوى على رياضة نفسه وتأديبها[2] ، وتتكون من ذلك ردود فعل متبادلة فى طريق تصاعدى حتى يصل العبد إلى أعلى مستوى حيث ملك الملك بين يديه ، وحتى يقع فى قبضة ربه ، فبه يرى ويسمع ويبصر ، وبه ينطق ويسعى ويبطش ، وبالمثل كلما تراخى الإنسان وقصر فى محاربة هواه كلما انتقصت أنواره ، وأصبحت الذنوب نكتاً سوداء على قلبه ، وكلما تناقصت أنوار معرفته كلما عميت بصيرته وكلت ، وأصبح أكثر تهافتاً فى مقاومة نفسه وشهواتها ، حتى يظلم قلبه ويسود ، وتتكون من ذلك ردود فعل متبادلة فى طريق تنازلى حتى يصل إلى أدنى مستوى ، ويصبح مهدداً بسلب أنوار المعرفة تماماً « فقد أعلم أن الإيمان فى القلب ، ولا يستنير فى الصدر لإحاطة غيوم الشهوات ، ورين الذنوب بالقلب فى الصدر . . : . . . . . . : وروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إن العبد إذا أذنب ذنباً نكت فى قلبه نكتة سوداء ، فاذا عاد نكت أخرى ، فلا يزال ينكت حتى يسود القلب كله ، فاذا تاب ونزع صقل قلبه » فانما ينصقل بالأنوار حتى ينجلى كالمرآة المجلية ، فاذا صار كالمرآة تراءت له الدنيا على هيئتها ، والآخرة على هيئتها ، والملكوت ، فاذا لاحظ فى الملكوت عظمة الله عز وجل جلاله صارت الأنوار كلها نوراً واحداً ، فامتلأ الصدر شعاعاً »[3].

كما نشير إلى أن العبد لا يستطيع أن يفى بجهاد نفسه ، والتخلص من آفاتها لإدراك أنوار المعرفة إلا أن يمده الله بعونه ، ويؤيده بهدايته ، وإن العبد إذا ترك

١ — أدب النفس ص ١٠٥ — ١٠٦ .
٢ — الرياضة ص ٥١ .
٣ — الرياضة ص ٧٠ — ٧١ .

الاعتصام بالله ذل وخذل ، ولم ينفعه عقل ولا معرفة [١].

فاذا من الله على عبده بتأييده وهداية سبيله فانه يتخلص من دخان أهوائه ، وغيوم شهواته ، وغبار غفلاته ، ويصبح والهاً منفرداً «حتى إذا من الله عليك بنور اليقين فهى كالبرقة ، كما تشعل شجرك ناراً فيذهب أثره وذكره ، كذلك البرقة تحرق قائمة نفسك ، فيذهب أثرها وذكرها ، وتبقى والهاً منفرداً به ، فتكون الأشياء والأمور منك له وبه» [٢]. عندئذ تصبح من خاصة الله الذين نالوا ولايته فنالوا حكمته .

فالحكمة تكون لمن اختصهم الله برحمته ومشيئته ، واختارهم لمعرفته وولايته ، وإنه ما لم تدركهم منته لم يستطيعوا أن يدركوا من الحكمة شيئاً قال الله تعالى «وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ» (لقمان ١٢) فالحكمة لخاصة الله تعالى ، وإنما صاروا خاصته لأنهم جاهدوا نفوسهم فى الله حق جهاده ، فأخلوا صدورهم من حب النفس وشهواتها ، فاستوجبوا الرحمة ، وأمدوا بالنور فلما أشرق النور فى صدورهم طالعوا الحكمة بعيون القلوب» [٣].

وشأن الحكيم فى أول أمره أن يستجمع أسباب التحفظ والاستمساك ، بحيث لا يغتر بما ناله وأدركه غروراً يزين له الميل إلى الدنيا ، والتجرؤ على النيل منها ، وإلا فإنه يصبح عرضة للزلل ، وربما سلب ما أعطى ، بل لا بد له أن يظل مستمسكاً معتصماً ، حتى يفتح له فى ملك الملك ، ويصير فى قبضة الله ، عندئذ يصبح فى حصن حصين ، ومأمن أمين ، فلا يضره ما يتناوله لأنه بالله يأخذ وبالله يعطى ، ويصف الترمذى ميل الحكماء بأنه أكثر ضرراً وفتنة «فالحكيم إذا ترك الحراسة فخلص إلى قلبه من أفراح النفس شىء وإن دق فقد مال وكثر ضرره ، لأنه يصير مفتوناً ويسلب الحكمة .... فهو على خطر ، حتى إذا فتح له فى

---

١ — أدب النفس ص ١٤٩ — ١٥٠ .

٢ — المصدر السابق ١٢٣ .

٣ — إثبات العلل ص ٣٧ أ .

عظمة الله وجلاله ، وصار قلبه فى ملك الملك بين يديه ، وصار فى قبضة الله عز وجل ، فبه ينطق ، وبه يعقل ، وبه يأخذ ، وبه يعطى ، فهذا عبد قد امتلأ قلبه وصدره من الفرح بالله ، وصار حراً من النفس والشهوات »[1] .

وهذه الحكمة والمعرفة التى يرنو إليها الحكيم ويستمسك بها ، مثلها مثل حياته الروحية كلها ، يمكن أن تنمو وأن تزداد إذا اتخذ الحكيم لها وسيلتها ، وأحكم طريقها ، ويمثلها الترمذى بالشجرة التى توضع بذرتها فى التربة وتتعهد بالغذاء والسقاء ، ويتقى عليها من الآفات ، فانها تنمو وتزكو ، وتؤتى ثمرها زكياً طيباً ، فالمعرفة كهذه الشجرة سقاؤها : العلم ، وتربتها : أعمال الطاعة ، وحراستها من الآفات : التقوى ، وعلى قدر ما يتوفر لها من هذه الأشياء على قدر ما يكون عظمها وزكاة ثمرتها وطيبها .

ثم إن الأعمال إذا صحت رفعت للعرض على الله ، فاذا نظر إلى العمل اشتعل نور العمل وأشرق ، فعاد هذا الإشراق إلى القلب ، لأن العمل لا تنقطع صلته بقلب صاحبه ، وإن انقطعت صلته بالجوارح ، لأن القلب محل النية ، والنية أصل العمل ، ونية المؤمن على عمل الطاعة لا تنقطع ، فصلة العمل بالقلب لا تنقطع ، فإذا أشرق نور العمل بين يدى الله عز وجل أضاء فى قلبه ، فازدادت معرفته نوراً ، وازداد صاحبها بالنور بصيرة ، فإذا أبصر استفاد علماً بالله لم يكن علمه .

لكن كثيراً من العمال يخدعون عن ذلك بالنظر إلى أعمالهم ، فكل عامل قصد بعمله أن يكتسب ثواباً أو يتقى عقاباً فقد اتخذ لنفسه دون الله عدة ومتعلقاً ، فوكل إلى ما أعد لنفسه وتعلق به ، وما لم يف حينئذ بمقتضى الصدق فى كل لحظة وحركة صار من المعجبين والمتكبرين ، وأحبط إعجابه وتكبره جمال عمله .

وهناك ميزان يستطيع العبد أن يقيس به قدر عمله ، فان كان يعمل أعمال البر ، وعينه إلى تربية المعرفة فانه ينظر ماذا يرجع إلى قلبه من الزيادة ، فيرى حرارة

---

١ — الأكياس والمغترون ص ١٦ — ١٩ .

ذلك وفوران الفرح ، فلا ينبغي أن يخدع بذلك حتى يعرف أن هذه الحرارة من القلب من نور التوحيد ، فتلك تربية المعرفة ، وعلامتها أن يفيده الله علماً به بما ازداد القلب نوراً ، أما إن كانت الحرارة من الخوف من قبل النفس فتلك تربية للهوى ، وعلامته ازدياد النشاط لذلك العمل ، عندئذ يعلم أنه ترك الطريق ، وأن عليه أن يحذر من آفات نفسه الخفية التي تحبط أعماله ، وتطفىء أنواره[1].

ولعلنا ندرك بعد كل ما ذكرناه مدى التلاحم والارتباط بين العلم والعمل وأن كلا منهما مرتبط بالآخر ، وأن كل خطوة يخطوها العبد في طريق الولاية هي في نفس الوقت خطوة يخطوها في درجات المعرفة ، وأن كل نور يزداده من أنوار المعرفة هو في نفس الوقت تأييد له في مواقف الولاية ، وهو مصداق ما قلناه بدياً من أن المعرفة هي الوجه الآخر من الولاية ، بحيث لا يمكن الفصل بين نظريته في الولاية وبين نظريته في المعرفة ، وبحيث لا يمكن إدراك نظريته في المعرفة إدراكاً متكاملا ومتسقاً من دون أن ندرك أسسها في نظريته عن الولاية ، ولعل ذلك سوف يتأكد ويتضح أكثر وأكثر كلما مضينا في هذا الفصل لنبين الموضوعات التي تناولها الحكمة والمعرفة .

عرفنا في بداية هـذا البحث أن الترمذي قد قسم العلوم تقسيماً أولياً إلى ثلاثة أنواع : نوع منها الحلال والحرام ، ونوع ثان الحكمة ، ونوع ثالث علم المعرفة ، وهي الحكمة العليا ، كما أنه قد قسم الحكمة إلى نوعين ، وذلك بإزاء نوعين من العلم ، فكما أن العلم علمان : علم بالله وعلم بأمر الله ، كذلك الحكمة حكمتان : حكمة في العلم به وهي الحكمة العليا ، وحكمة في العلم بأموره وتدبيره وصنعته ، وإذا أردنا أن نضع هذا التقسيم إزاء العلم بعبارة أصرح لقلنا إن العلم علمان : علم العقيدة وهو العلم بالله ، وعلم الشريعة ، وهو العلم بأمر الله ، وأن الحكمة العليا هي التي تقابل علم العقيدة ، وأن الحكمة — الظاهرة — هي التي تقابل علم الشريعة ، وإن يكن في تقسيمه أنواع العلوم إلى ثلاثة أقسام قد جعل علم الظاهر

---

١ — مسألة في تربية المعرفة « مكر النفس » ص ١٤٣أ — ١٤٤أ .

كله علماً واحداً وكأنه أدرج علم العقيدة فى علم الشريعة ، وجعله كله من شأن العلماء بالحلال والحرام ، لكنه عند تقسيمه الحكمة وضع الحكمة الظاهرة بإزاء علم الشريعة ، ووضع الحكمة العليا بازاء علم العقيدة ، فكان أكثر تفصيلا ووضوحاً ، وأشار بذلك إشارة واضحة إلى الموضوعات التى تتناولها الحكمة .

ولما كان الأولياء — وهم أهل الحكمة — طبقات يرقى بعضها فوق بعض فلا غرو أن تكون الحكمة كذلك ، فأولياء حق الله — وهم الصديقون الذين تجاوزوا مرحلة الصدق إلى رتبة الصديقين — يؤتون — من الحكمة — علم حق الله وهى الحكمة الظاهرة ، وأولياء المنة الذين جاوزوا مرتبة الصديقين فأصبحوا من المقربين الذين يتجاوزون أملاك الصفات ملكاً ملكاً ، أولئك يؤتون — من الحكمة العليا — علم السمات والصفات ، ولا يؤتى — من الحكمة العليا — علم الله فرداً إلا خاصة الخاصة الذين انفردوا فى فردانيته وأصبحوا فى قبضته ، وهم طبقة المنفردين ؟

أما أولياء الصدق القائمون بمجاهدة أنفسهم ، وبذل الصــدق فى أعمالهم وسلوكهم ، فانهم لم يرقوا بعد إلى منازل القربة لكى يصبحوا من أهل الحكمة ، ولكن ما نستطيع أن نجده عندهم هو علم الظاهر ، أو علم الحلال والحرام »

أما علم الحلام والحرام فهو معرفة الله فى حدوده وأحكامه ، وهو بداية كل سالك ومريد ، ولا يستقيم له الأمر إلا بإحكام هذه المعرفة ، وهى ذات ثمرة عظيمة ، لأنها تقود صاحبها إلى الجنة ، لكن ثمرتها تتضاءل بالقياس إلى علم الحكمة الذى يقود إلى منازل القربة ، كما أن ثمرة الحكمة تتضاءل بالقياس إلى الحكمة العليا التى تشير إلى الله فرداً « فالعلماء بالحلال والحرام يسلكون بك فى طريق الشريعة إلى الجنة ، والعلماء بالحكمة يسلكون بك على طريق الإخلاص فى الشريعة إلى منازل القربة ، والكبراء هم العلماء بعلم المعرفة ، والحكمة العليا ، يسلكون بك على طريق الصفاء والنزاهة إلى الله[1] » .

---

١ — الأكياس والمغترون ص ١٣٨ ، وأنواع العلوم ص ١٢٧ .

على أن علم الحلال والحرام وحده لا يكفى فى نظر الترمذى لكى تنقاد النفوس للأمر والنهى ، وإنما يلزم أن ترض رضا تحت أثقال المنة الإلهية ، فتسلس وتطيع ، وذلك إذا نظرت إلى علم الله وعلم تدبيره و « هل تنقاد النفوس لهذا الأمر والنهى إلا بعلم الله وعلم تدبيره ؟ ؟ أولا يرى أن جميع الأمر والنهى فى تنزيل الله كم هو ؟ ناسخه ومنسوخه ؟ فأما عامة ذلك فهى مواعظ [وبيان] تدبير الله عز وجل فى الأواين ، وعلم الملكوت ، وذلك ليعلم أن حاجة العباد إلى تلك . . . لتنقاد نفوسهم لأمر الله ونهيه[1] » « فلما نال العلم بالله ، والعلم بتدبير الله يسرت عليه الخدمة»[2] .

وارتباط درجات الحكمة بطبقات الأولياء واضح فى حديث الترمذى عند تقسيمه للعلوم ، وقد لا حظنا فى النصوص السابقة ، كيف ربط العلماء بالحلال والحرام بعلم الظاهر ، وكيف وصفهم بأنهم يسلكون بالعبد فى طريق الشريعة إلى الجنة ، أما ما بعد ذلك من منازل القربة ودرجات الملكوت فقد جعله إلى إلى الحكماء والكبراء ، ولعلنا بإيراد النص التالى نزيد الأمر وضوحاً من حيث هذا الارتباط ، ومن حيث بيان الموضوعات التى تتناولها كل طبقة ، يقول فى شفاء العلل[3] » فبمساءلة العلماء تقوى على معرفة الله تعالى فى حـــدوده وأحكامه ، فهذا ثمرته ، ومحصول ما يتردد فى يدك منه ، وهو أمر عظيم بمكانه ، ولكن يصغر فى جنب الثانى ، والثانى فى جنب الأول ، وبمخالطة الحكماء يفضون إليك أسرار الحكمة ، وهو ما اطلعوا عليه من علم عيوب النفس ، ودقائق الورع ، وصفاء الصدق ، وتوبة العطايا ، وتدبير الله فيه ، وترك تدبيره . . . . . . وبمجالسة الكبراء يموت عنك كل داء دفين فيك ، أولئك قوم تكبروا فى كبرياء الله ، واعتزوا بعزة الله ، ولانوا لخلقه برحمته ، ونطقوا فى لطفه ، وتطهروا بقرب نزاهته ، فهم أهل الحكمة العليا . . . . » ثم يقول بعد ذلك : « فالكبراء

---

١ — الأكياس والمغترون ص ١٣٤ .

٢ — نوادر الأصول ص ٣٨٣ .

٣ — ص ٦ ب .

والمجذوبون إليه ، المجتبون على طريق الأنبياء نالوا منه الحكمة العليا ، والسائرون إليه على طريق الأولياء نالوا منه الحكمة الدنيا ، و [علم] عيوب النفس ، وعلم الصدق فى أموره وفى العطايا » فالسائرون إليه على طريق الأولياء ، وهم الذين نالتهم رحمته فنقلتهم إلى مرتبة الصديقين فى منازل القربة هم الذين نالوا منه الحكمة الدنيا ، وهى الحكمة الظاهرة ، أو الحكمة — بإطلاق — أما الكبراء الذين نالتهم منته فجذبتهم على طريق الأنبياء ، ومن تبعهم فى نفس الطريق من أهل الصدق ، فهؤلاء ينالون الحكمة العليا :

فما هى إذن الحكمة الدنيا التى ينالها الصديقون ؟ فيصبحون بها حكماء ؟؟ إنها ذات سبب وثيق بسلوكهم إلى الله فى مرحلة الصدق ، ألم يقوموا بجهاد نفوسهم ؟ والتخلص من كافة آفاتها وعيوبها وأدناسها ؟ واستخراج غايتها فى الصدق ؟ بحيث لم يعد لهم بعدها موضع قدم يتخطون إليه ؟ إن رحمة الله سبحانه وتعالى تنالهم فى نهاية الأمر وتنقلهم إلى محل الصديقين حيث ينالون الحكمة الدنيا التى وصفها الترمذى بأنها علم عيوب النفس ، وعلم الصدق فى أموره وفى العطايا :

وتدخل هذه العلوم مع غيرها مما يناله الحكماء تحت علم التدبير ، أي علم تدبير الله لعباده ، كيف خلقهم وركبهم وأنشأهم ، وكيف خلق الدنيا ورتبها وسخرها لهم ، وجعلها دار خدمة وعبودة ، وكيف اضطرهم إلى ما تخرج الأرض من ثمرات ، وستر أموره فيها بالأسباب ، وكيف قرب وأدنى ، وأبعد وأقصى ، وكيف جعل فى أصل خلقتهم أنوار معرفته ، ووضع الهوى والشهوة ووسواس النفس ، ثم كيف جعل للعدو سبيلا إليهم ، ثم كيف ابتلاهم بالأمر والنهى ، والتحليل والتحريم ، والمداولة بين مختلف الأحوال ، ورتب لهم الأعمال ، وصور الأعمال ، ثم جعل لهم داراً أخرى ينقلبون إليها ، فيها الجنة والنار ، وفيها دار الملوك والأحرار ، فأحكم فى كل ذلك تدبيره الذى وضعه لعباده مما أشرنا إليـــه فى بداية هذا الفصل ، وإنه ينبغى على العبد أن يرعى تدبير الله له وإلا خرج عن طوق العبودة :

فالحكيم يرى كل شىء بالله ومن الله ، وإن اختفى هذا السر وراء الأسباب

الظاهرة ، فقد جعل الله من تدبيره أن يستر أموره بالأسباب « فقال أنا الرزاق ثم جعل أرزاقهم فى ماء الحيوان تحت العرش ، ثم وكل ملائكته بالقطر ثم السحاب لقبوله ، وسخر الرياح لتحمل كثيف السحاب ركاماً ، ويبسط كيف يشاء ، ثم أمر السحاب أن يدر القطر مطراً ، ثم أمر الأرض أن تقبل ودائع القطر ، ثم أمرها أن تنفجر عن ذلك القطر فى أصلب موضع منها من أجواف الصخور من الجبال . . . . وكذلك سائر الأشياء التى اضطر إليها الآدمى ، فهذه كلها أسباب ، والآدمى يرى ما ظهر عن هذه الأشياء التى ذكرنا ، وفى باطنها ربوبيته ، وهو الذي دبر هذا كله من القدرة ، وأمضى التدبير بمشيئته[1] » .

والحكيم يرى أن الأحوال التى تتناوب العبد إنما هى من تدبير الله ، فيقبلها راضياً بها مبتهجاً لها ، ولو كانت من مكروهات نفسه ، لأن تدبيرالله له أفضل من تدبيره لنفسه ، فيجاهد نفسه مدركاً أن هذه الدنيا لم تجعل للمشيئة والاختيار ، ولا للتجبر والاقتدار ، ولكن للعبودة والاضطرار « لأن الدار دار العبيد ، أنشئت للعبودة ، والآخرة دار الأحرار والملوك ، فوافق الله فى تدبيره ، وترك حظ نفسه ، فوضع نفسه لله ، وآثره على نفسه[2] » ويعلم يقيناً أن كل شيء قد تم وأحكم « وذلك أنه لما أبرز ملكه من غيبه إلى عرشه وسمائه وأرضه وملائكته ، واستوى على عرشه حمد نفسه ، ثم أثنى على نفسه بالأمثال العلى والأسماء الحسنى ، وخلق اللوح ، والقلم ، وعدن الجنة بيده ، وحشاها بالإقبال عليها رحمة ولطفاً ونزاهة وطيباً [و] بنظرة واحدة إلى خلقـــه أدنى وأقصى ، وأسعد وأشقى ، وبسط الرزق وأكدى ، كل ذلك عدل منه ، وبإقبال واحد حشا الجنـــة فصارت الجنة بإقباله بهية لا ينقضى على طول الأمد موادها ، ولا ينفد نعيمها ، ولا يفنى أهلها ، وصارت الدنيا بنظرة واحدة محكمة لا يتفاوت تدبيره ولا ينتقص ، يدور تدبيره معهم دوران الرحا حتى ينقضى كله وينفد[3] » .

---

١ — نوادر الأصول ص ٣٩٧ — ٣٩٨ .
٢ — مسألة فى كيفية خلق الإنسان ص ١٨٠ ب .
٣ — غرس العارفين ص ٨٩ أ — ب .

« والحكماء عن تدبير الله ينطقون ، وكيف دبر شأن الآدميين وكيف ركبهم ، ومن أين استخرجهم ، وأين وضعهم ، وإلى أين دعاهم ، فينشرون منن الله ، ويشيعون نعمه لديهم ، ويصفون تركيب أجسادهم ، ومكامن العدو منها ، وسلطان الشهوات فيها ، ويميزون بين أعمال القلوب ، وأعمال النفوس ، وخدع العدو ، فإن للنفس وسواساً يدق فى جنبه وسواس العدو ، ويصفون شأن الدارين ... وانقسام هذه الدار على الدار الآخرة ، ويصفون الإرادة ، ويعرفون المريدين مكامن النفس لإفساد العطايا الواردة على السالكين بذلك الطريق إلى الله ، وينقلون المريدين فى درجات العطايا قولا وهداية ، فإن التقوى فى هذا الطريق أصعب وأدق ، وأغمض وأعظم مئونة من التقوى فى طريق الشريعة ، لأن طريق الشريعة على الجوارح ، وهذا الطريق بالقلوب فى ممرها على النفوس ، فيحتاج أن يسلك بعمل القلب على شهوات النفس بالحراسة العظيمة ، والاستعانة بالله حتى يسلم ذلك العمل الذى نهض فى القلب من آفة النفس ، فيخرج إلى الجوارح سليماً يصعد إلى الله سليماً من آفاتها[1] » .

فعلم تدبير الله تعالى يحيط بكيفية خلق الإنسان ، وتركيب أعضائه ومكامن العدو منها ، وكيف يوسوس ، وكيف يثور الهوى من نفس النار ، فيفور معه فى الصدر دخان الشهوات ، وكيف يتخلص الإنسان من ذلك برياضة نفسه رياضة يحترس خلالها من مكر النفس ، فيقابلها بما يفسد عليها مكرها ، ويفسد عليها أمرها حتى ترضخ ، مدركاً أنه لا يستطيع أن يقوم بذلك بجهده وحده ما لم تتداركه رحمة من الله الذى هيأ لعباده يوماً يحاسبهم فيه ، ويقتضيهم حقه ، ويقتضيهم العبودة التى تعبدهم بها ، والأمانات التى أودعها لديهم ، وأنه حين يكرم ويهين إنما يبرز عدله ، ويفضل بعد ذلك على من شاء بمنته[2] .

فالسالك أو المريد يحتاج لمن يرشده إلى كل ذلك ، وإلى من يأخذ بيـــده فى

---

١ — أنواع العلوم ص ٢٧ ب .

٢ — غرس العارفين (درجات الذكر ومراتب الذاكرين) ص ٩٢ ب ، ونوادر الأصول ص ١٤١ — ١٤٢ .

هذا الطريق ، لأن ممر هذا الطريق على النفوس ، فيحتاج إلى حراسة عظيمة ، حتى يسلم ظاهره وتسلم أعماله «قال له قائل : كيف يؤدبه علم التدبير فى ظاهره ؟ .

«قال : إذا علم التدبير تصور له صور الأعمال ، فرأى مراتب الأعمال عند الله . فالصلاة لها مرتبة ، والزكاة لها مرتبة ، والصدقة لها مرتبة ، والصيام له مرتبة ، والحج له مرتبة ، والجهاد له مرتبة ، وكذلك سائر أعمال البر ، لكل عمل مرتبة . . . . . . ولكل عمل صورة ، والصورة رأس العمل . . . . وإنما اختلفت مثوباتها باختلاف صورها ، ومن التدبير خرجت الصور ، فمن عرف هذه الصور من الأعمال فانما يعرفها بالعلم بتدبير الله تعالى ، فعلى حسب ذلك يقيم حرمتها ويضعها مواضعها[1]» .

والحكيم يدرك ذلك كله ، ويعرف كيف يعالج النفوس علاج الخبير بها الذى اجتاز مراحل اختبارها والابتلاء بآفاتها حتى أنقذه الله منها .

ولذلك أمكن أن يطلق اسم ولاية التدبير على ولاية حق الله وولاية الصادقين لأنها ولاية السالكين على مراعاة تدبير الله تعالى : «ومعنى ولاية التدبير أن الله شرع السبيل وهدى القلوب ورزق العقول وأكد الحجة بالرسل . وبما جاءوا به من البيان وأيد [هم] بالملائكة يهدون ويسددون ، وقيل لهم سيروا إلى الله سيراً مستقيماً فى هذا الصراط ، فان عارضتكم نفوسكم بخلاف ما أمر الله تعالى فجاهدوها وسلوا الله المعونة فهذا تدبيره الذى وضعه للجميع . فمن صدق الله تعالى فى مجاهدة النفس حتى بلغ أقصاها . . . . . . فعندها يرحمه الله تعالى عند انقطاع أسبابه وتغوثه بها (فى الهامش : لغله وتغوثه به) صارخاً مضطراً ، فيأخذه من تدبيره الذى وضعه لعباده ، ومن مجاهدة النفس إلى تدبير نفسه ، فهو القادر على ذلك ، فيوكل به الحق تبارك وتعالى ، حتى يسير به إلى منازل القربة[2]» وعندئذ ينال علم الحكمة الظاهرة ، أو علم التدبير ، أو علم النفس .

---

١ — علم الأولياء ص ٤٩ أ ، وأبواب فى صفة العلم ص ٢٦ ب — ٢٧ أ ونوادر الأصول ص ٣٨٨ .

٢ — نوادر الأصول ص ٢١٤ .

ولعلنا أدركنا علاقة هذه الأسماء بموضوعها ، فهى علم التدبير من حيث إنها معرفة تدبير الله لعباده منذ أبداهم إلى يوم يلقونه ، وهى علم النفس وعيوبها من حيث إنها تشتمل على معالجتها ورياضتها ومعرفة دقائق مكرها وخفايا شرها ، ومقاومة شهواتها ورغباتها ، ثم هى الحكمة الظاهرة لأنها تتعلق بالأعمال ومعرفة صورها ومراتبها ، وتتعلق بإبراز هذه الأعمال من القــلوب على الجوارح بحيث تمر على النفوس فتخرج سليمة لم تكلمها النفس برغبة أو شهوة ، ولم تجد فيها لذة أو فرحة ، ولم ينل العدو منها نيلا[1]، ثم هى الحكمة — باطلاق — لأنها فى مقابل العلم الظاهر تتعلق بما فى باطن هذه الأعمال من النيات والمشيئات ، كما تتعلق بما ينبغى أداؤه على الجوارح الباطنة من الأعمال .

ولقد وصف السهروردى هذا العلم بأنه من أعز علوم القوم ، فقال[2]: « وعلم النفس ومعرفتها ومعرفة أخلاقها من أعز علوم القوم ، وأقوم الناس بطريق المقربين والصوفية أقومهم بمعرفة النفس وعلم معرفة أقسام الدنيا ووجود دقائق الهوى وخفايا شهوات النفس وشرهها وشرها ، وعلم الضرورة ومطالبة النفس بالوقوف على الضرورة قولا وفعلا . . . » وذلك بعينه هو ما يسميه الترمذى الحكيم بعلم التدبير .

ولكن إذا اشتغل الإنسان بهذا العلم وانصرف إليه دون أن يستشرف إلى ما هو أعلى من ذلك فربما استغرقه هذا العلم وقطعه عن مواصلة سلوكه وطريقه إلى الله ؛ بل ربما قاده ذلك إلى الوقوع فى حبائل الشيطان « فزابل النفس فى صدورهم ، وعلائق الشيطان فى كلامهم ، تراهم الشهر والدهر فى كلام مسلسل لا ينقطع ، إذا ذكر العيب عابوه ، وذكروا عيب العيب ، وإن لحظت كذا فعيب ، وإن لم تلحظ فعيب ، فهذا متى ينقطع ! ؟[3]» .

---

١ — خلق هذا الآدمى ص ١٩٩ ب .
٢ — عوارف المعارف ص ٢٦ .
١ — ختم الأولياء ص ٤١٨ .

فعلم النفس وعلم عيوبها علم جليل ذو فائدة عظمى ، وهو الحكمة الظاهرة ، وهو علم الصديقين من الأولياء ، على أن يلاحظ عدم الاستغراق فيه والانصراف إليه كلية ، وإلا قتل :

أما علوم الكبراء من الأولياء فكلما غرق فيها الإنسان ازداد حياة وقوة ومقدرة على مواصلة السير إلى الله ، وأصبحت له سائر العلوم الأخرى الظاهرة والباطنة على التراقى ، لأنها منها خرجت ، وعنها برزت ، فعرف العلم من أصوله ، ورآه بعينى قلبه ، وميزه بأنوار عقله ، وأداه بعد ذلك إلى اللسان والجوارح محتشياً بالأنوار ، حيث يصعد فيخترق بأنواره الحجب إلى الله ، « وإنما العلم علم المنن ، ثم علم الصنع والتدبير ثم علم المقادير ، ثم علم البدء ، ثم علم الآلاء الذى بدأ مع المشيئة فى الأحدية والفردية ، فمن أخذ برأس جبل كل نوع من هذه العلوم وقع فى بحر الله عز وجل ، فغرق فيه ، وأحياه الله به [١] » .

فهذه هى الحكمة العليا التى ينالها المقربون والسابقون المنفردون ، وهى من أوضح علاماتهم التى يعرفون بها ، وهى — كما رأينا — عدد من العلوم ، ويمكن أن تعود جميعاً إلى علم الأسماء والحروف ، ثم إلى مبدأ هذا العلم الذى منه ظهر ، وهو العلم بالله فرداً ، « فأوضح علاماتهم ما ينطقون به من العلم من أصوله .

« قال له قائل : وما ذلك العلم ؟

« قال : علم البدء ، وعلم الميثاق ، وعلم المقادير ، وعلم الحروف ، فهذه هى أصول الحكمة ، وهى الحكمة العليا ، وإنما يظهر هذا العلم عن كبراء الأولياء ويقبله عنهم من له حظ من الولاية [٢] » .

ولسوف نعرض فيما يلى لأبرز هذه العلوم — التى نالت اهتماماً كبيراً وإشادة عظيمة فى كتب الترمذى ورسائله — مع ملاحظة أن هذه العلوم جميعاً يتصل بعضها ببعض برباط وثيق قد يكون ظاهراً فى بعض الأحيان ، وقد يكون خفياً

---

١ — المصدر السابق ص ٤١٩ .
٢ — المصدر السابق ص ٣٦٢ .

لطيفاً فى بعضها الآخر ، بل إن صلتها بعلم التدبير وثيقة على الرغم مما قد يبدو من انفصال ظاهرى ، ولذلك ذكره الترمذى فى نصه السابق بين علوم الحكمة العليا ، فعلم التدبير يمكن أن يعتبر كالمقدمة أو التمهيد لما يليه من العلوم الأخرى ، ولذلك جاز وضع التدبير فى نسق بين هذه الأمور « فإنه كان فى البدء علم ، ثم ذكر ، ثم مشيئة ، ثم تدبير ، ثم مقادير ، ثم إثبات فى اللوح إلى وقت ، ثم إرادة ، ثم قوله كن ، ثم قضاء ، فاذا قال : كن ، كان على الهيئة التى علم ، ثم ذكر ، ثم شاء ، ثم دبر ، ثم قدر ، ثم أثبت ، فالذكر نفاذ العلم ، والمشيئة نفاذ الذكر ، والتدبير نفاذ المشيئة ، والمقادير نفاذ التدبير ، والإثبات نفاذ المقادير ، والإرادة نفاذ الإثبات ، والقضاء نفاذ الإرادة ، وكن نفاذ القضاء[1] » حتى إن علم الميثاق مذكور بين علوم الأكابر من الأولياء ، وظاهر أنه يمكن أن يعتبر من علم تدبير الله لعباده ، فههنا تبدو الرابطة وثيقة بين الحكمة الظاهرة والحكمة العليا ، فالحكمة الظاهرة ما كان له صلة بالظاهر من هذه العلوم ، والحكمة العليا ما بطن من ذلك .

ولقد تحدثنا فيما قبل مما تيسر لنا معرفته من الترمذى عن يوم الميثاق ، وما نراه إشارة كافية لموضوعه فى هذا الباب ، بحيث لا نحتاج إلى زيادة أو تكرار .

أما علم المقادير ، فلقد أوجزه الحكيم حين سئل : « ما تقدير الله ؟ »

« قال : إبراز علمه فى عبيده من الغيب ، فقد علم ما يفعل هذا العبد ، فأبرز علمه[2] » .

ولقد تم ذلك يوم المقادير ، حين لم يكن هنالك شىء بعد « وذلك أن الله تعالى كان ولا شىء ثم قدر المقادير ، فأبرز علمه فى خلقه يوم المقادير ، ولا عرش ولا كرسى ، ولا جنة ولا نار ، ولا مكان ولا زمان ، ولا وقت ولا خلق ،

---

١ — غرس العارفين ص ٥٤ ب ، وهذا الترتيب كما هو فى الأصل ويحتاج إلى إصلاح طفيف ليصير « ثم قضاء ثم قوله كن » .

٢ — المصدر السابق ص ٦٤ أ .

ولا مخلوق[1] » وفى هذا اليوم ظهرت النفوس ، فأعرضت عن الله ، وأقبلت على شهواتها ، فصارت السيئات سيئات ، وأصبحت ذات حشمة يستحى من إتيانها[2] ، وبصيرورة السيئات سيئات ، والحسنات حسنات ، وتميز كل منها عن الآخر برزت الشرائع بعللها وأحكامها وأصولها ، يدرك ذلك من أدرك الحكمة البالغة ، يقول الترمذى :[3] « فالقياس هو إلى سياق ، أن يسوق كل فرع إلى أصله الذى أصله الله عز وجل لعباده من الحكمة البالغة الباطنة ، لا الحكمة الظاهرة ، فإن الحكمة البالغة هى التى [برزت] يوم المقادير من قبل خلق السموات والأرض بخمسين ألف عام . . . . . . وإنما كانت حكمة بالغة لأنها بلغت علم المقادير ، ومنها جرت إلى العباد إلى الحكمة الظاهرة التى أدتها الرسل إلى الأمم » .

ومن هذا النص ندرك تماماً معنى ما أشرنا إليه ، من قبل ، من أن أهل القياس ينبغى أن يكونوا من أهل الحكمة العليا ، لا من أهل الظاهر ، كما ندرك معنى الأصول التى أصلها الله لعباده ، والتى ينبغى على صاحب القياس أن يرجع إليها فى قياسه ، إنها هى تلك الأصول التى أصلها الله لشرائعه فى يوم المقادير ، وليس يدركها إلا من أوتى الحكمة العليا ، وهى الحكمة البالغة التى بلغت يوم المقادير « فان الله سبحانه شرع لكل رسول شريعة الأمر والنهى من الحكمة البالغة ، فمن عرف ذلك فقد عرف الشرائع[4] » « وإنما وضعت هذه الشرائع ابتلاء للعباد ، واستخراجاً لما ثبت لهم فى سابق علمه ، لأن المقادير وقت الابتلاء والعبودة[5] »

---

١ — المصدر السابق (كمال المروءة) ص ٧٣ ب .

٢ — منازل القربة ص ١٨ أ .

٣ — الفروق ص ٩٣ ش ، ومن هنا يظهر أن معرفة الحسن والقبح فيهما جانب عقلى وجانب توقيفى فالجانب العقلى إجمالى ، وهو ما كان فيه حظ للنفس وإعراض عن الله ، وبالعكس ، والجانب التوقيفى ما كان بالشرائع ، ويغلب على الترمذى الميل إلى الجانب التوقيفى كما هو مذهب أهل السنة .

٤ — إثبات العلل ص ٣٨ أ .

٥ — منازل القربة ص ١٨ أ .

« فالخلق فى المقادير مأخوذون بالعبودة للزوم الحجة ، فمنهم من وفى ، ومنهم من أبق ولم ينقض العهد ، ومنهم من أبق ونقض العهد[١] » فإذا انتهى وقت الابتلاء والتمحيص عادت الأمور إلى ما كانت عليه فى البدء .

فهى مقادير ابتلاء ، وهى – فى نفس الوقت – مقادير تقسيم الحظوظ على العباد ، حيث أبرز الله علمه فى خلقه يوم المقادير ، وتشمل هذه الحظوظ ما تتعلق بحياة العبد من إيمان وسعى ورزق وأجل وغير ذلك ، ثم أثبت كل ذلك فى اللوح المحفوظ ، دون حاجة منه إليه ، ولكن لتطمئن القلوب ، وتسكن النفوس ، وتسقط أشغالها فيما يراد لها ، وتتفرغ لما خلقت له من الخدمة والعبودية[٢] ، ولعل ذلك هو معنى القدر عند الترمذى الحكيم ، والشواهد التى رأيناها له تؤيد ذلك[٣] .

وما وضع فى جبلة كل عبد ونشأته – حسبما قسم له من الحظوظ يوم المقادير – لا بد أن يظهر فيما بعد فى واقع الحياة الدنيا ، وأن يقوده إما إلى الجنة أو إلى النار ، وإنما قسم هذه الحظوظ بالبال ، « فوقعت الجباية من الله تعالى والخيرة على هذا الموحد من كل ألف واحد ، وبقى تسعمائة وتسعة وتسعون رفع البال عنهم ، وجعل باله لواحد من كل ألف من الآدميين ، فقسم الحظوظ يوم المقادير بالبال ، ورفض من لم يبال به ، فخابوا عن الحظوظ » ولذلك افترقوا فريقين ، عن اليمين وعن الشمال « فلما استخرجهم ذرية من الأصلاب استنطقهم ، فاعترف له أهل الحظوظ من باله طوعاً لقوله عز وجل حين قال : « أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ » واعترف من خاب عن الحظوظ ، ومن لم ينل من باله بقوله « بَلَى » كرهاً ، فذلك قوله عز وجل : « وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ طَوْعاً وَكَرْهاً » (آل عمران ٨٣) ، فيصيرهم فريقين : عن اليمين وعن الشمال ، ثم قال تعالى : هؤلاء فى الجنة ولا أبالى ، أى لا أبالى بمغفرتى أن تنالهم ، وهؤلاء فى النار ولا أبالى ، أى ولا أبالى

---

١ – علم الأولياء ص ٤٣ أ وأبواب فى صفة العلم ص ٥ أ .
٢ – أدب النفس ص ٩٤ .
٣ – انظر منازل القربة ص ١٨ أ .

إلى أين يصيرون[1] » ؟

ثم إن حظوظ أهل اليمين متفاوتة ، فبعضهم من عامة الموحدين ، والبعض الآخر من أولياء الصدق ، والبعض الآخر من أهل الجذبة والقبضة ، وعلى حسب ذلك تختلف حظوظهم — أيضاً — من المعرفة ، فقد أعطى لعباده من أهل الإيمان معرفته مع الحب فلما طالبهم بها كانت مقترنة بمحبته فقبلها ، وأما الآخرون فلم يقبلهم ، لأنه لم يسبق لهم حبه ، ولم يسبق استخلاصهم لنفسه[2] .

لكن حبه الذى منحه لهم ليس كله على مستوى واحد ، لأن حب الله حبان ، حبه للموحدين جميعاً ، وحبه المخزون فى الخزائن الخاصة ، وهذا لخاصة عباده[3]، على مقدار ما خرج لهم من منته ورحمته ، على أن مبتدأ الحظ يكون فى لحظة واحدة يلحظ الله بها أهل الأرض ، إذ أن « لله عز وجل فى كل يوم ثلاثمائة وستون لحظة يلحظ بها أهل الأرض ، فمن أدركته تلك اللحظة صرف عنه شر الدنيا والآخرة ، وأعطاه خير الدنيا والآخرة[4] » عند ذلك « يفتح الله تعالى لعبده قلبه ، ويقذف فى صدره النور حتى تنخرق حجب الشهوات ، ويضىء صدره ، فيكون على نور من ربه ، ويجعل له طريقاً إليه ، فذاك مبتدأ الحظ ، فلا يزال يسير إليه ، ويأتيه المدد من النور حتى يصل إليه ، فيظهر على قلبه جلاله وعظمته ، وجماله ، وبهاؤه ، فلا يزال هناك حتى يصل إلى فرديته ، وهذا هو الحظ الوافر[5] » .

على أن ما يبرز فى عالم الابتلاء وعالم التدبير ليس إلا تحقيق ما تم لهم يوم المقادير « حين رش عليهم من نوره فعلم من أصابه ومن لم يصبه » وكان ذلك قبل خلق السموات بخمسين ألف سنة ، ولا بد أن « ترجع كل طبقة منهم إلى

---

١ — الرياضة ص ٤٠ .
٢ — المسائل المكنونة ص ١٩ أ — ب .
٣ — المصدر السابق .
٤ — نوادر الأصول ص ٢٢٤ .
٥ — المصدر السابق ص ١٥٨ .

بما علم منهم ، وبرز لهم من مشيئته فى تلك المقادير يوم البدء ، وجاء عن النبى صلى الله عليه وسلم : إن الله تعالى خلق الخلق فى ظلمة ، ثم رش عليهم نوراً من نوره ، فقد ذكر الرش لا الصب ، ولو صب لأطبق فعم الجميع ، وإنما رش ليصيب بعضهم دون البعض ، وقد علم من يصيبه ، والرش [و] هو المقادير صائر ، والرش قسمة بين العبيد مقدرة ، وجاء عنه صلى الله عليه وسلم إن الله خلق المقادير قبل خلق السموات بخمسين ألف عام[1] » ، وهنا يبدو أن الرش هو المقادير ، وذلك باعتبار أنه هو الأساس الذى بنيت عليه المقادير وتقسيم الحظوظ بين العباد ، لكن هذا النص يضع أمامنا مسألة أخرى ، هى نصه أن ما برز لهم من مشيئة فى تلك المقادير كان يوم البدء ، مع ما استقر فى أذهاننا أن يوم البدء كان من قبل يوم المقادير ، ولعل ذلك لا يدل على التضارب فى ترتيب هذه الأمور بقدر ما يدل على وثوق الصلة والترابط القوى بينها ، وعلى أن الترتيب الزمنى لم يأخذ مكانه فى هذا العهد السحيق ، وأن اعتبارنا له مسألة تقرب الصورة لأذهاننا ، وهذا يؤكد ما أشرنا إليه من قبل من أن هذه العلوم يسلم بعضها لبعض ، ويختلط بعضها ببعض ، ولسوف نجد أنها تعود إلى علم واحد يجمعها فى إطار .

أما علم البدء فهو علم الخاصة من الأولياء ، دون عامة أهل الباطن وجمهورهم .

وإذا كانت السيئات قد صارت سيئات فى المقادير ، فإنها لم تكن كذلك فى البدء ، ومن الأفضل أن نقول : فانها ليست كذلك فى البدء ، ولذلك فانه عندما ينتهى عالم التدبير ، ويصل الابتلاء إلى منتهاه تعود الأمور إلى ما هى عليه فى البدء وتصير إلى سواء ، حتى إن الأمور التى كان يستحى ويحتشم منها تزول حشمتها ، ويحاضر الله عباده عما ارتكبوه منها ، فلا يدخلهم روع ولا حياء ، لأن أحوال الدنيا قد انطمست ومعالمها قد ذهبت ، وعبودتها قد زالت ، وأصبحت الدار دار الأحرار الكرام من الأحباء الخاصاء ، قال أبو عبد الله « قال رسول الله صلى الله عليه وسلم عند ما ذكر الزيادة[2] : لا يبقى فى ذلك المجلس أحد إلا حاضره الله

---

١ — علم الأولياء ص ٤٣ ب ، وأبواب فى صفة العلم ص ٥ أ — ب .

٢ — إشارة إلى قوله تعالى : « لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ » (يونس ٢٦) .

محاضرة ، فيقول : أى فلان ، أتذكر غدرتك يوم كذا وكذا ، أتذكر يوم كذا وكذا : : : : : : ذلك ليعلم أن أحوال الدنيا كلها قد انطمست وذهبت الحشمة وزالت العبودة ، وغمر فضله قبح المعاصى التى كانت منهم ، فاذا ذكر لهم ذلك لم يدخلهم روع ولا حياء ∴

« وإلى ما ههنا تفهم العامة من أهل الباطن .

« ثم من وراء ذلك علم الخاص من الأولياء ما لا يفهمه جمهور أهـل الباطن ، ومن أين يدرون ما ذلك الفضل الذى يذهب عنهم حشمة المعاصى ، وإنما يعرف ذلك من لحظ البدء فى الذكر الأول قبل المقادير ، قبل أن تصير السيئات سيئآت ، فههنا يعلم ما هذا ، وأن أهل الجنة إذا انطمست أحوال الدنيا وانقضت مدة ذلك اليوم [الآخر] عادوا إلى الحالة التى ابتدأهم منها[1] » .

وهذا الذى ذكرناه من علم البدء قد يكون كله أو بجزء منه جزءاً من علم آخر ، هو علم آلاء الله ، فقد « قال له قائل : ما آلاء الله ؟ ؟ » .

« قال : أما آلاء الله فهو ما أبدى من إلهيته ووحدانيته وفردانيته ، كالجلال والجمال والعظمة والهيبة والكبرياء والبهاء والسلطان ، والعز ، والفخر ، والوفاء ، فهذه صفات أبرزها على قلوب الأنبياء والأولياء ، فتهالكوا مع ذلك واحتملته عقولهم ، وما وراء ذلك مما لم يبده لم يتهالكوا ولا احتملته عقولهم[2] » فنجد هنا أن علم آلاء الله هو ما ذكره فى موضع آخر بلفظ آخر ، حيث يقول : « وأما الحكمة الباطنة فعلم البدء ، وهى الحكمة العليا ، مطالعة كان الله ولا شىء ، ثم إظهار ملكه ثم إظهار ربوبيته . : : . . . . »[3] .

فاذا دققنا النظر فى ذلك استحال الأمر أمامنا إلى علم صفات الله تعالى ، فعلم البـــدء من علم آلاء الله ، وعلم الآلاء هو ما أبدى من صفاته كالجلال والجمال

---

١ — منازل القربة ص ١٤ ب وانظر ص ١٨ أ .

٢ — غرس العارفين (درجات الذكر) ص ٩٢ ب ∴

٣ — خلق هذا الآدمى ص ١٩٩ ب .

والعظمة . . . ثم يكون علم هذه الصفات ، كيف ظهرت ، وبم تعلقت ، وأسماء هذه الصفات ، كيف ركبت ، وكيف ينال الخلق منها ومن نفحاتها ، ثم يتسع الأمر ليشمل بعد ذلك علم الأسماء ، ثم يعود إلى علم الاسم الذى بدت منه هذه الأسماء ، والذى تنسب إليه ، ثم إلى علم الحروف الذى تكونت منه ، وما وضع فى كل حرف من العلم والأنوار ، وهكذا تندرج العلوم كلها ، علماً بعد علم ، حتى تصل إلى الله ، إلى منتهى العلوم كلها ، فى ملك الفردانية ، من حيث برزت هـذه العلوم وتشعبت .

والترمذى الحكيم يضع علم الأسماء والحروف على قمة العلوم ، مع تمييزه بين علم الأسماء وعلم الحروف ، وجعله علم الحروف فى منزلة أعلى من علم الأسماء كما يضع علماء هذا العلم فى قمة الخاصة من الأولياء ، لأن هذا مخزون من العلم لا يعقله إلا أولياؤه الذين عقولهم عن الله عقلت ، وقلوبهم بالله تعلقت ، وتولهت فى ألوهيته ، فهناك كشف الغطاء عن هذه الحروف ، وعن الصفات صفات الذات[1] .

وهو يرى أن كل شىء — حتى الأفعال — له اسم يدل عليه ، لأن الاسم مأخوذ من السمة ، وقد وسم الله كل شىء باسم يدل على ما فيه ، فمن علم علم الأسماء ، وعلم دلالاتها فقد علم جميع العلم ، لأن « جميع العلم فى الأسماء ، والأسماء دالة على الأشياء ، وليس من شىء إلا وله اسم ، واسمه دليل على ذلك الشىء ، والاسم مأخوذ من السمة ، وكل اسم دليل على صاحبه ، حتى إن نفس الاسم دليل على الاسم . . . .

« فليس من شىء إلا وقد وسمه الله باسم يدل على مكنون ما فيه من الخبر والجـوهر[2] » .

وعلى ذلك فان أسماء الله تعالى تدل على صفاته ، وأسماء خلقه تدل على ما أودع فيهم من أفعالهم وصفاتهم :

١ — تحصيل نظائر القرآن ص ٦٧ ب
٢ — علم الأولياء ص ٣٩ أ ، وأبواب فى صفة العلم ص ١ أ .

ولما كان كل شيء يعود إلى صفة من صفات الله تعالى ، وأسماء هذه الصفات من الحروف ظهرت ، وإلى الحروف رجعت ، كان أصل العلوم كلها في حروف المعجم « فأما العلم فهو الأسماء ، وأما أصل العلم فهو الحروف المعجمة ، وهى ثمانية وعشرون حرفاً ، ومنها ابتدئت اللغات »[1] « وفى حروف المعجم علم البدء كله ، وصفات الله وأسماؤه من صورة حروف المعجم ، وصورة أبي جاد . . . . . . وفيها علم التدبير من لدن أنشأ خلق آدم إلى يوم الوقت المعلوم[2] » « فان العلوم كلها فى حروف المعجم ، لأن مبتدأ العلم أسماء الله ، ومنها خرج الخلق والتدبير فى أحكام الله وحلاله وحرامه ، والأسماء من الحروف ظهرت وإلى الحروف رجعت[3] » .

لكن كيف أمكن أن يكون فى علم الأسماء علم الشيء المسمى ؟ ؟ أو بمعنى أوضح ، ما هى علاقة الأسماء بمسمياتها ؟ وما هى علاقة العلم بالمعلوم ؟ ؟ لا بد أن تكون هناك علاقة تخول للحكيم أن يبرز هذه الدعوى . إن الحكيم يرى أن العلم علامة المعانى ، وأن فى المعانى نفس الأشياء المقصودة بالإظهار[4] ، وقد بين بادئ ذى بدء أن اسم الشيء دليل على مكنون ما فيه من الخبر والجوهر ، وأنه السمة التى وسمه الله بها ، فليست كل الأسماء داخلة تحت هذا العلم ، ولكنها الأسماء التى وضعها الله ، ووسم بها الأشياء ، ويسميها الحكيم الترمذى بالأسماء الأصليه ، والأسماء سمات الشيء ، فكل اسم دليل على صاحبه ، ومشتق من معناه ، والأسماء الأصلية هى التى جاءت من عند الله تعالى مثل يحيى ، قال الله تعالى « إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ اسْمُهُ يَحْيَىٰ » (مريم ٧) . . . ومثل أحمد « وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِن بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ[5] » (الصف ٦) فالله هو الذى سمى هذه الأسماء ، وسمى هذه

١ — علم الأولياء ص ٣٩ أ ، وأبواب فى صفة العلم ١ أ .
٢ — علم الأولياء ص ٣٩ ب ، وأبواب فى صفة العلم ١ ب .
٣ — تحصيل نظائر القرآن ص ٦٧ ب .
٤ — المسائل المكنونة ص ٣٨ أ .
٥ — نوادر الأصول ص ١٨٥ .

الأمة بالمسلمين والمؤمنين ، بينما تسمت الأمم السابقة باسم من تلقاء نفسها كاليهود والنصارى والمجوس .

ويمكن أن ندرك - إذن - أن كل ما كان من وضع الله ووسمه هو موضوع علم الأسماء والحروف ، وأن القرآن لذلك أكمل موضوع لهذا العلم ، لأنه هو الكلام الأصلى الذى جاء من عند الله ، فلا يستطيع أن يجمع علم القرآن إلا من جمع هذه العلوم ، ومن « اجتمع فيه هذه الأنواع من العلم فقد جمع الله له علم القرآن ، ولذلك قيل : استدرجت النبوة بين جنبيه ، غير أنه لا يوحى إليه[١] » ومن هنا كان هذا النوع من إعجاز القرآن المعترف به فى نظمه وتأليفه[٢] .

ولقد نستطيع أن ندرك ذلك إذا قارناه - ولله المثل الأعلى - بما يفعله العلماء عند وضع اسم لأحد المركبات كيف يتخيرون حروفه بحيث يرمز كل حرف منها إلى عنصر من عناصر التركيب ، أو إلى إحدى الخواص الداخلة فى هذا التركيب ، ثم يكونون هذه الحروف على صورة وهيئة يجعلونها اسماً لذلك المركب ، فيكون هذا الاسم دليلا على ما أمكن أن يعرفه العلماء عن هذا المركب ، فالله الذى خلق الخلق وكونهم بما هو به أعلم وسم كل شيء من خلقه بسمته ، ووضع الحروف التى تشير إلى هذه الخاصة أو هذه السمة ، وتدل عليها دلالة كاملة مطابقة ، ثم ركب منها كيف شاء ، وعلى الهيئة التى أراد أسماء لهذه المخلوقات ، لذلك كانت هذه الأسماء الأصلية التى وضعها الله المخلوقاته هى التى تدل على جوهر مسمياتها ، ومكنون ما فيها .

فاذا تجاوزنا ذلك إلى الصفات التى خرجت منها هذه المخلوقات، وهى صفات الله تعالى ، وجدنا لها أسماء تدل على معناها ، كما تدل أن هذه الصفات تابعة للموصوف ، فالاسم يعود بالتالى إلى الموصوف ، لكن الموصوف لا يدرك ، ولا سبيل إلى إدراكه إلا بمعرفة صفاته ، وصفاته لا يمكن - كذلك - معرفتها إلا

١ - خلق هذا الآدمى ص ١٩٩ أ .

٢ - المصدر السابق ص ١٩٥ أ - ب .

عما يبدو لهم من آثارها ، ولا التعبير عنها إلا بأسماء تدل عليها ؛ فتعرف الصفة عند ذكر اسمها ، كما يعرف الموصوف بصفته ، ولقد وضع الله تعالى هذا الترتيب رحمة بعباده حتى تتعلق به قلوبهم ، وتثبت على ذلك وتستقر ، فمن الناس من وقفوا عند حد الأسماء ، ومنهم من تعلقوا بالصفات التى تدل عليها هذه الأسماء ؛ ومنهم من تجاوزوا ذلك كله إلى من وراءه ، إلى الموصوف ، فوقعوا فى قبضته ، وكانوا من أهل جذبته ومشيئته .

ولقد عبر الترمذى عن ذلك فى إحدى مسائله بأجلى بيان ، قال[1] : « إن ربنا تبارك اسمه لا يدرك حساً ولا مساً ولا ذوقاً ولا شماً ولا رؤية ، فأخرج للعباد من قبل أن يخلق الخلق صفات ، ولكل صفة نوع من الصنع والفعل والعمل ، ثم جعل لكل صفة سمة بحروف مؤلفة ، جعل فى كل حرف منها ما وضع فيه من الصنع ، ثم ألفها فصارت اسماً لتلك الصــفة ، فالاسم راجع إلى الصفة ، والصفة راجعة إلى الموصوف ، لأنها منه بدت ، فالموصوف موجودة عنده تلك الصفة ، فاذا نظرت إلى الصفة تراءت لعيون القلوب الصافية الطاهرة كل صفة على حدتها باسمها بحروفها المؤلفة وتعلم كل حرف ما وضع فيه ، وإذا نظرت إليه غابت الصفات عن عين قلبك لأنه وقعت فى البحر الذى منه خرجت الأنهار » .

وقد خرج الحكيم الترمذى بذلك من المشكلة التى أثارها بعض المتصوفين وقد يكون ذلك تبعاً لما أثاره المتكلمون من شأن الصفات والأسماء هل هى الله ، أو ليست هى الله ولا غيره ، وقد حكى الكلاباذى اختلافهم ذلك فقال[2] ؛ اختلفوا فى الأسماء ، فقال بعضهم : أسماء الله ليست هى الله ولا غيره ، كما قالوا فى الصفات . وقال بعضهم : أسماء الله هى الله ، فالترمذى لم يقرر بالتحديد أى الجانبين يلتزم ، ولكنه اكتفى بأن الاسم راجع إلى الصفة ، وأن الصفة راجعة إلى الموصوف ، دون الدخول فى خلاف ليس تحته طائل عملى .

---

١ — خلق هذا الآدمى ١٩٥ أ — ب .
٢ — التعرف لمذهب أهل التصوف ص ٣٩ .

. كما أنه من هذا النص وحده — كما هو من نصوص أخرى أشرنا إلى بعضها فيما سبق — يمكن لنا أن نقرر أن الترمذى أبعد ما يكون عن نظرية الفيض والصدور ، وأنه يلتزم بفكرة الخالق والمخلوق ، أو الصانع والمصنوع ، أو المؤثر والأثر ، أو أى عبارة من هذه العبارات التى لا يقصد قائلوها من ورائها إلا الاعتراف للخالق جل شأنه وتعالى بأثره المباشر فى كل شى .

وقبل أن نغـــادر هذا النص نشير إلى ما ورد فيه بشأن تأليف الأسماء من الحروف ، وأنها قد وضع فى كل منها ما يخصه من الأسرار ، فعلم الأسماء — إذن — علم كلى يتجه إلى المعرفة اتجاهاً إجمالياً ، بينما يتجه علم الحروف اتجاها تحليلياً لمعرفة ما فى كل اسم من المعنى تبعاً لما تشير إليه حروفه من خصائص ، فالاسم فى حد ذاته وحدة متكاملة مستقلة ، وكل حرف من حروفه وحدة متكاملة مستقلة ، ومن تأليف هذه الحروف يكون الاسم ذا دلالة على جوهر مسماه ومعناه « فبالحروف المعجمة ميز كل شىء ، وبالأسماء استدل على الأخبار المكنونة فى الأشياء ، وعلى الجواهر الخفيـــة[1] » .

وقد تتقارب هذه الحروف فى خصائصها إلى درجة أن تتعاقب فى اللفظة الواحدة ، كما يشاهد — مثلا — فى لفظ الوصيلة والوسيلة ، والحاصد والحاسد ، والصراط والسراط[2] ، فالسين والصاد يجزئ أحدهما عن الآخر ، وفى لفظ الآل والأهل ، ورأى ورها[3] ، فالهاء والهمزة يحل أحدهما محل الآخر دون تغير يذكر فى المعنى .

وقد أبرز الله فضيلة آدم عليه السلام على الملائكة بما علمه من الأسماء « فلو كان سوى الاسم شىء من العـــلم يحتاج إليه لعلمه آدم صلى الله عليه وسلم ، فلما علمه الأسماء كلها علمت الملائكة أن جميع العلم داخل فيها »[4] .

---

١ — علم الأولياء ص ٤٠ أ ، وأبواب فى صفة العلم ص ٢ أ .
٢ — نوادر الأصول ص ٢٠ ٣
٣ — المسائل المكنونة ص ٢٠ ب .
٤ — علم الأولياء ص ٤١ ب ، وأبواب فى صفة العلم ص ٣ ب .

ولكن أول ما بدا من العلم أسماؤه تعالى ، وأول ما بدا من أسمائه تعالى (الله) « ثم الأسماء كلها — بعد ذلك — منسوبة إليه ، فقال « وَلِلَّهِ الأَسْمَاءُ الْحُسْنَى » (الأعراف ١٨٠) فجعل الأسماء لاسمه الله ، فاسمه الله مستول على الأسماء مطلع عليها[1] . ولذلك روى الترمذى الحكيم[2] عن ابن عباس قال : علم الله آدم كلمة فعلم بها الأسماء كلها ، فانما علم بها لأنها أصل الكلام » .

ويصف الترمذى الحكيم بروز هذه الأسماء ليجرى إلى عباده منها ما يظهر على خلقهم وخلقهم بقوله[3] « فأعطاك الحياة من حياته ، والرأفة من رأفته ، والعلم من علمه ، وكل شىء من هذه الأشياء التى هى ممدوحة والتى تليق به أبرزها صفة من نفسه ، وهى أنوار ، فنور منها للحياة ، ونور للرحمة ، ونور للرأفة ، ونور للفرح ، ونور للصبر ، ونور للرضا ، ونور للكبر ، ونور للعظمة ، ونور للسلطان ، ونور للمحبة ، ونور للغنى ، فهذه أنوار ، كل نور صار ملكاً على حدته ، ومن كل ملك خرج منه ذلك الشىء الذى ظهر فى الخلق ، وهذه كلها خرج من ملك . . . . . . الأعظم من ملك الملك ، من باب القدرة من الوحدانية ، فهو واحد فرد أحد » . فصفات الله أنوار ، كل نور منها ملك على حدته ، وقد ظهرت جميعها من ملك الملك ، وقد عرفنا من قبل أنها قد خرجت من اسمه الجليل (الله) فلك الملك هو نور اسمه الجليل (الله) .

ولقد عرفنا أيضاً عند ذكرنا لطريق الأولياء كيف أن المقربين منهم يجتازون ملكاً ملكا من أملاك هذه الصفات العليا والأسماء الحسنى ، حتى يصلوا إلى ملك الملك بين يديه ، فهناك تنقطع العبارة ، وتكل الألسنة ، لأنهم وصلوا إلى الملك الذى خرجت منه سائر الأملاك حيث وصلوا إلى الله فرداً ، دون ملاحظة الصفات . ولعل الصلة هنا تبدو — مرة أخرى — جلية واضحة بين الولاية والمعرفة ، ويتأكد

---

١ — علم الأولياء ص ٣٩ ب ، وأبواب فى صفة العلم ص ١ ب .
٢ — علم الأولياء ص ٤٠ أ ، وأبواب فى صفة العلم ص ٢ أ .
٣ — أبواب فى صفة العلم ص ١٥ ب .

ما قلناه من أن المعرفة هي الوجه الآخر من الولاية :

على أن ما نريد أن نلاحظه هنا هو موضوع الاسم الأعظم ، فالاسم الأعظم عند الحكيم الترمذى هو — دون شك — لفظ الجلالة (الله) وذلك لأنه ذكر فى كتابه « نوادر الأصول[1] » عند ذكر قوله تعالى « وَاذْكُرِ اسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلاً ، رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ فَاتَّخِذْهُ وَكِيلاً » (المزمل ٨–٩) إن اسم الرب « هو الاسم الأعظم المكنون الذى منه خرجت الأسماء ، فمن وصل إلى ذلك الاسم المكنون ، وانكشف له الغطاء عنه ، فقد تبتل إليه وانقطع عن الخلق » . وقد عرفنا منه فى موضع آخر أن الأسماء قد خرجت من اسمه (الله) وأن اسم الرب هو (الله) « ألا ترى إلى قوله تعالى « وَلِلَّهِ الأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا » (الأعراف ١٨٠) فنسب الأسماء الحسنى إلى اسم الله . . . . . . فأمر الله أن ينقطع إليه بذكر هذا الاسم حيث قال « وَاذْكُرِ اسْمَ رَبِّكَ » فاسم الرب هو (الله) ثم قال «وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلاً ، رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ فَاتَّخِذْهُ وَكِيلاً »[2] (المزمل ٨ — ٩) :

فهذا هو الاسم الأعظم عند الحكيم الترمذي ، وهو أول أسمائه ، وهو أول ما بدا من العلم ، وهو أصل الكلام ، وهو الكلمة التى تعلمها آدم عليه السلام فعلم بها الأسماء كلها ، واطلع بذلك على سائر العلوم ، فقد برز هذا الاسم من ذات الله ، كما برزت صفاته ، ثم برزت من هذا الاسم سائر الأسماء لسائر الصفات ، وبرزت المخلوقات من الصفات حسبما وضع فيها من الفعل والصنع والتدبير ، ثم برزت أسماء المخلوقات من أسماء الصفات حسبما نالته من آثار هذه الصفات ، لذلك شمل هذا العلم كل معلوم ، وكان جميع العلم فى الأسماء ، وكلما اتسعت معرفة الولى بعلم الأسماء كلما اتسع محيطه من المعلومات حتى يصل إلى معدن العلم ومنبعه وهو (الله) فرداً ، فهناك يكون قد وقع فى البحر الذى تخرج منه كل الأنهار ،

---

١ — ص ٣٩٥ :

١ — الصلاة ومقاصدها ص ١٦٥ :

وهناك يطلع مطالع تأليف الحروف ، ويعرف حكمتها ، وكيف انقسمت على أمور العباد ، وكيف احتشى كل حرف منها ، وبم احتشى « فالغائص فى بحر الله على هذه الكلمات هو عبد قد طالع مقاسم الكلمات كيف انقسمت على أمور العباد فى موضع المقسم على العرش ، وطالع حكمة [الله] تأليف لحروف الكلمات فى ملك الملك ، وطالع ما فى حشو كل حرف منها فى المبدأ[1] » .

لذلك كان من يطلع على علم الحروف وتقسيمها وتركيبها مطلعاً على علم البدء وعلم التدبير ، وسائر العلوم الأخرى ، وقد سماه الترمذى : عالم العلماء ، وجعله من خاصة أولياء الله ، العلماء بالله ، المختصين بمشيئته ، الذين ائتمنهم وأطلعهم على أسراره[2] .

وإذا كان علماء الدنيا لا يملكون لتسمية ما يكتشفونه من مركبات إلا ضم رموز مخصوصة على هيئة مخصوصة ، تدل بحسب اصطلاحهم على ما عرفوه من خصائص هذه المركبات ، وهم يعلمون تماماً أن هذه الأسماء وهذه الحروف ليست إلا رموزاً مصطلحاً عليها فيما بينهم ، وأنها لا تملك شيئاً من خصائص المركبات التى تدل عليها ، وأن الخلط بين الأمرين : الرمز والمرموز له يتسبب فى عواقب غير مرغوبة ، فان الأمر يختلف بالنسبة لشأن الأسماء والحروف عند الترمذى ، لأنه يتحدث عن الأسماء الأصلية التى ألفها الله لتدل على ما وضعها له ، لذلك كان فيها ما فى مسمياتها من الخصائص ، وكان لكل حرف من حروفها القوة والنفوذ المنسوبان لما يشير إليه هذا الحرف من خصائص المسميات ، فليس الاسم يدل بجملته فقط ، ولكن بمفردات حروفه وبهيئة تركيبه « فليس من حرف إلا وله سهم فى العلم ، فأخذ ذلك السهم بحظه من العلم ، وليس من كلمة إلا ولها سلطان يأخذ بحظه من النفاذ والقدرة ، وإن قرب مأخذها ، ورب كلمتين قد تقاربتا فى اللفظ وتشابهتا فى المعنى ، وفى إحداهما نكتة بخلاف صاحبتها ، بزيادة

١ — نوادر الأصول ص ٤٠٨ .

٢ — المسائل المكنونة ص ٣٨ أ .

حرف ، أو نقص حرف ، أو تبديل حرف(١) » .

فليس ارتباط الأسماء بمسمياتها ارتباط دلالة فحسب ، كما هو الأمر عند علماء الظاهر ، وإلا لضاع القصد من علم الحروف ، وأصبحت مجرد مواد أولية متماثلة تبنى منها الكلمات والأسماء كيفما اتفق ، وهذا غير ما يراه الترمذى من أن لكل حرف سهمه فى العلم ، وأنه لذلك يختار حرف دون حرف فى بناء اسم دون اسم آخر ، وأن ذلك راجع إلى أن الله قد جعل فى كل حرف ما وضع فيه من الصنع ، فلكل « صفة نوع من الصنع والفعل والعمل ، ثم جعل لكل صفة سمة بحروف مؤلفة ، جعل فى كل حرف منها ما وضع فيه من الصنع ، ثم ألفها فصارت اسماً لتلك الصفة(٢) » .

ولقد جعل الله فى أسمائه تعالى قضاء حوائج عباده ، ولعل هذا هو السر فى تعدد أسمائه تعالى ، باعتبار تعدد الحوائج لدى الخلق « لأنه أجرى إلى العباد من كل اسم حوائجهم . . . . ومن كل اسم أهدى إليهم ما وضع فى ذلك الاسم ، لأنه من أجلهم أخرج لهم الأسماء(٣) » والذلك ينبغى مراعاة معانى أسمائه تعالى عند الدعاء ، حتى يكون المفزع إلى الاسم الذى تخرج منه هذه الحاجة إلى العباد(٤) ، فمن نال هذا العلم فقد نال العلم الذى تقضى به الحوائج(٥) .

وعلم الأسماء والحروف واستعماله لقضاء الحوائج والتصرف به مما يثير كثيراً من القيل والقال ، ويأخذ مجالا كبيراً فى الجدل والمناقشات ، ويرتبط فى الأذهان بمذاهب الباطنية والاسماعيلية ، وبعض المذاهب المنحرفة ، وقد ذكر الشهرستانى عن الباطنية أنهم كانوا يقولون « إن الشرائع عوالم روحانية أمرية ، والعوالم

١ — علم الأولياء ص ٤٠ ب وانظر كتابه « الفروق ومنع الترادف » فقد كتبه لإثبات هذا المعنى الأخير .
٢ — مسألة فى ص ٥٥ أ من مخطوطه ليبزج .
٣ — علم الأولياء ص ٦٨ أ — ب ، وأبواب فى صفة العلم ص ٢٤ ب .
٤ — انظر ص ١٨٨ من نوادر الأصول .
٥ — المسائل المكنونة ص ٦ أ .

شرائع جسمانية خلقية ، وكذلك التركيبات فى الحروف والكلمات على وزان التركيبات فى الصور والأجسام ، والحروف المفردة نسبتها إلى المركبات من الكلمات كالبسائط المجردة إلى المركبات من الأجسام ، ولكل حرف وزان فى العالم ، وطبيعة يخصها ، وتأثير من حيث تلك الخاصية فى النفوس ، فعن هذا صارت الأغذية المستفادة من الطبائع الخلقية غذاء للأبدان ، وقد قدر الله تعالى أن يكون غذاء كل موجود مما خلق منه ، فعلى هذا الوزان صاروا إلى ذكر أعداد الكلمات والآيات ، وأن التسمية مركبة من سبعة واثنى عشر ، وأن التهليل مركب من أربع كلمات فى إحدى الشهادتين ، وثلاث كلمات فى الشهادة الثانية ، وسبع قطع فى الأولى ، وست فى الثانية ، واثنى عشر حرفاً فى الأولى ، واثنى عشر حرفاً فى الثانية ، وكذلك فى كل آية أمكنهم استخراج ذلك مما لا يعمل العاقل فكرته فيه إلا ويعجز عن ذلك خوفاً من مقابلته بضده [1]» .

ولقد كان علماء السلف يفرون وينفرون من هذا العلم وممن يتناوله ، وإن كان من أكابر الصوفية ، فقد روى ابن الجوزى عن أحمد بن حنبل أنه قال عن سرى السقطى : الشيخ المعروف بطيب المطعم ، ثم حكى له عنه أنه قال : إن الله عز وجل لما خلق الحروف سجدت الباء ، فقال : نفروا عنه الناس [2]. كما روى السراج فى كتاب اللمع فى باب ذكر جماعة المشايخ الذين رموهم بالكفر أن عمرو بن عثمان المكى كان عنده جروف فيه شىء من العلوم الخاصة فوقع فى يد بعض تلامذته ، فأخذ الكتاب وهرب ، فلما علم بذلك عمرو بن عثمان قال : سوف يقطع يديه ورجليه ويضرب رقبته ، يقال إن الغلام الذى سرق منه ذلك الكتاب كان الحسين بن منصور الحلاج ، وقد هلك فى ذلك ، كما روى أن أبا عبد الله الحسين بن مكى الصبيحى تكلم فى شىء من علم الأسماء والصفات وعلم الحروف فكفره أبو عبد الله الزبيرى ، وهيج عليه العامة ، فقال : إن سهل بن عبد الله قال له : نحن فتحنا للناس جراب الحلتيت ، فلم يصبروا علينا ، فلم كلمتهم أنت

١ - الملل والنحل ج ١ ص ١٧٤ .

٢ - تلبيس إبليس ص ١٦٣ .

مما لا يعرفون ؟ ؟ ؟ .(١)

والمشكلة التى تكمن وراء ذلك كله ، والتى لا ينبغى أن تعزب عن البال هى علاقة الاسم بالمسمى ، وهل يوجد فى الاسم ما يوجد فى مسماه من صفات وخصائص .

إن ادعاء ذلك فى المسائل المادية يثير كثيراً من الخلط ، ويؤدى إلى كثير من المخاطر ، ولا يقبل إلا على غفلة عقلية ، أما فى المسائل الدينية فانها أخطر بكثير ، وكيف يمكن أن يتصور فى الاسم الدال خصائص المدلول ؟ وأن يكون فى اسم الصفة خصائصها ؟ وما ذا تكون الصلة بالله حينئذ ؟ هل هى صلة العبد بالمعبود من خلال معرفته بأسمائه وصفاته ؟ أم صلة العبد بأسماء المعبود دون نظر إلى المعبود نفسه ؟ إن ما نفهمه من صفة القدرة مثلا أنها تدل على أن الله يوجد الكائنات أو يعدمها باعتبار اتصافه بهذه الصفة ، وأن هذه الصفة ليست أمراً يوجد أو يعدم بنفسه ، وأنها صفة لله تعالى ، وليست صفة لاسمه الذى هو لفظ الجلالة (الله) ، ثم إن كونه قادراً ، وتسميته بلفظ قادر لا يعطى لهذا الاسم أكثر من الدلالة على المعنى الذى عرفناه منه ، أما أن يكون الاسم نفسه — دون اعتبار لمسماه — فيه القدرة على الإيجاد والإعدام ، فهذا هو الخلط الذى رفضه العلماء فى المسائل المادية رفضاً محدداً وقاطعاً ، ولا نستطيع نحن فى المسائل الدينية إلا أن نرفضه بنفس الحزم ، وإلا خلطنا بين الاسم والمسمى ، ولم نعرف إن كنا نعبد الاسم أم نعبد المسمى ، ما دام فى الاسم ما فى مسماه ، وما دام الاسم يغنى عن مسماه ، وهذه مسألة فى غاية الخطورة ، ولا يمكن التغاضى عنها ، وتركها مبهمة يثير حولها كثيراً من الشكوك ، ويبعث على كثير من التساؤلات .

لكننا قد نستريح حين نلاحظ أن قيمة هذه الأسماء ليست لها كمجرد حروف وأسماء ، وإنما هى لها باعتبار نسبتها إلى الصفة الراجعة إلى الموصوف ، وباعتبار ما وضع الله فيها من هذه الخصائص ، ولذلك ورد فى الأحاديث الصحيحة نحو

---

١ — المصدر السابق ص ٤٩٩ — ٥٠٠ ؟

قوله صلى الله عليه وسلم « أعوذ بكلمات الله التامات من شر ما خلق » رواه مسلم فى كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار باب الدعوات والتعوذ ، عن خولة بنت حكيم وعن أبى هريرة ، كما رواه مالك فى الموطأ عن أبى هريرة ، وقد رواه غيرهما بصيغ مختلفة ونحو قوله صلى الله عليه وسلم « بسم الله الذى لا يضر مع اسمه شىء فى الأرض ولا فى السماء وهو السميع العليم » رواه ابن ماجه بسنده عن عثمان بن عفان رضى الله عنه ، فى كتاب الدعاء باب ما يدعو به الرجل إذا أصبح وإذا أمسى ، وأخرجه الحاكم فى المستدرك وصححه ، وأقره الذهبى (ج ١ ص ٥١٤) كما رواه أحمد وغيره .

فهو صلى الله عليه وسلم يعوذ بالكلمات كما يعوذ بالله ، ولا يضر شىء مع اسم الله ، وتقدير حذف مضاف نحو ذكر اسمه أو بذكر كلمات الله التامات لا يغير من الأمر شيئاً .

وعلى كل فهذا العلم مما تكلم فيه كثير من الصوفية واعتبروه من أعز علومهم وأرفعهـــا .

ولعله مما يساعد على إثارة الشبه حوله أنه شبيه فى الظاهر بالطلسمات ، وقد كتب ابن خلدون عن ذلك فى مقدمته تحت عنوان « علم أسرار الحروف ، وهو المسمى بهذا العهد بالسيمياء » فذكر أن علم أسرار الحروف علم لا يوقف على موضوعه ، ولا تحاط بالعدد مسائله ، وأن ثمرته هى تصرف النفوس الربانية فى عالم الطبيعة بالأسماء الحسنى والكلمات الإلهية الناشئة عن الحروف المحيطة بالأسرار السارية فى الأكوان ، كما ذكر الاختلاف فى سر التصرف الموجود فى الحروف ما هو ، مبيناً أن ذلك أمر عسير على الفهم ، إذ ليس من قبيل العلوم والقياسات ، وإنما مستندهم فيه الذوق والكشف ، ثم قال : « وتحقيق الفرق بين تصرف أهل الطلسمات وأهل الأسماء — بعد أن تعلم أن التصرف فى عالم الطبيعة كله إنما هو للنفس الإنسانية والهمم البشرية — أن النفس الإنسانية محيطة بالطبيعة ، وحاكمة عليها بالذات ، إلا أن تصرف أهل الطلسمات إنما هو فى استنزال روحانية الأفلاك ، وربطها بالصور أو بالنسب العددية حتى يحصل من ذلك نوع مزاج يفعل الإحالة

والقلب بطبيعته ، فعل الخميرة بما حصلت فيه ، وتصرف أصحاب الأسماء إنما هو بما حصل لهم بالمجاهدة والكشف من النور الإلهى ، والإمداد الربانى ، فيسخر الطبيعة لذلك طائعة غير مستعصية ، ولا يحتاج إلى مدد من القوى الفلكية ولا غيرها ، لأن مدده أعلى منها ، ويحتاج أهل الطلسمات إلى قليل من الرياضية تفيد النفس قوة على استنزال روحانية الأفلاك ، وأهون بها وجهة ورياضة ، بخلاف أهل الأسماء ، فإن رياضتهم هى الرياضة الكبرى ، وليس لقصد التصرف فى الأكوان ، إذ هو حجاب ، وإنما التصرف حاصل لهم بالعرض كرامة من كرامات الله لهم ، فإن خلا صاحب الأسماء عن معرفة أسرار الله ، وحقائق الملكوت الذى هو نتيجة المجاهدة والكشف ، واقتصر على مناسبات الأسماء وطبائع الحروف والكلمات ، وتصرف بها من هذه الحيثية — وهؤلاء هم أهل السيمياء فى المشهور — كان إذاً لا فرق بينه وبين صاحب الطلسمات ، بل صاحب الطلسمات أوثق منه ، لأنه يرجع إلى أصول طبيعية علمية ، وقوانين مرتبة[1] .

وهذا الفرق الذى ذكره ابن خلدون بين أهل الأسماء وأهل الطلسمات هو أيضاً الفرق بين أهل الأسماء وبين غيرهم ممن لم يؤتوا هذا العلم ، فإنه قد يبدو الأمر على ظاهره سهلا لمن يريد أن يستعمل هذه الأسماء وهذه الحروف ، وذلك حين يرى كيف يستعملها أهلها ، فيظن أنه يستطيع أن يفعل فعلهم ، ويغفل عن حقيقة كبيرة تختفى وراء ذلك ، تلك هى أن أهل الأسماء لم يصلوا إليها إلا بعد أن قاموا بالرياضة الكبرى — على حد تعبير ابن خلدون — حتى أشرقت فى صدورهم معانى هذه الأسماء دون قصد منهم إلى التصرف بها ، فتصبح حين ينطقونها أو يكتبونها أو يتصرفون بها مشحونة بعجائب الأنوار ، مليئة بكنوز المعرفة ، فيكون لها من النفوذ ما تخترق به الحجب إلى الله ، فمعرفتهم بما ينطقون به ليست معرفة عقلية أو علمية تتعلق بشىء خارجى عن كيانهم ووجودهم يقفون منه موقف المشاهد أو الملاحظ قصداً منهم إلى شىء يبتغونه من وراء ذلك ، ولكنها معرفة عملية بشىء

---

١ — ج ٤ ص ١٢٧١ — ١٢٧٣ .

يمتزج بكيانهم ، ويظهر فى سلوكهم ، وينطبع فى تصرفاتهم ، إنها معرفة تنبع من أعماق قلوبهم وتسيطر على جوارحهم ، وتوجه حياتهم ، لذلك كانت الأسماء على ألسنتهم وصفاتها فى قلوبهم ، وأنوارها مشرقة فى صدورهم « والكلام إنما يعظم شأنه إذا كان على ترائى القلب ، فاذا كان الصـــدر خالياً منشرحاً ، وعينا الفؤاد تزهران فى الصدر ، وكان علم الكلمات التى يقولها راتبة فى الصدر على منازلها ، ثم نطق بها عن رؤية الفؤاد لتلك المعانى ثارت تلك الأنوار حتى امتلأ الصدر ، وأشرق نور العقل ، وخرج الكلام مع الأنوار إلى الله تعالى[١] » .

ولما كان هذا العلم رفيعاً عزيزاً لم ينله إلا أكابر الأولياء ، فان الحكيم الترمذي يرى أن فهم الحروف المقطعة فى أوائل بعض السور القرآنية الكريمة مقصور على المحدثين من الأولياء فمن فوقهم من الأنبياء والرسل « ولهذا ما روى عن الشعبي عن عكرمة أنه سئل عن الحروف المقطعة نحو « كهيعص » و« يس » و « حم » و « طه » و « طس » و « ق » وما أشبه ذلك ، فقال : هن من الصوافى ، وهذا علم الرسل فمن دونهم من المحدثين ، فأما غيرهم فهم عجزة عن إدراك ذلك[٢] » .

فقد كشف الله الغطاء عن أعين قلوب الأنبياء والأولياء والأصفياء ليشاهدوا أنوار الصفات ، ويعاينوا بعيون الأفئدة آثار صنعه فى جميع الأشياء ، وكم من علماء حذقوا علم اللغة ، ومع ذلك ليس لهم فى هذا العلم نصيب ، إنما يعرفه العلماء باللغة ، الحكماء بعلم اللغة « فهم الذين عرفوا أساس اللغة ، وتدبيره فيها ، وتأليف حروفها بالمعانى التى اندفعت فيها[٣] » لذلك يدعو الداعى بالأدعية التى تعلمها من ألسنة الناس ملتمساً بها نوالا ، فتخرج « من جوفه تلك الكلمات ، ولا علم له بما سأل ، وإن كان أعلم الناس باللغة ، فهو عالم بالكلمة من طريق اللغة ، جاهل بغور الكلمة ومعدنها ووقتها وموضعها ، فهو جاهل بالمعنى أعمى عن حشوه ،

١ — غرس الموحدين ص ١١٢ ب .

٢ — منازل القربة ص ١٨ ب ، والصوافى : الضياع يستخلصها السلطان لخاصته . المعجم الوسيط ١ / ٥٢٠ .

٣ — خلق هذا الآدمى ص ١٩٩ أ

فصاحبه لا يصيب فى دعائه جداً ولا اجتهاداً ، وإنما يدعو عن ظهر قلب ، فهذا عبد يجاب ولا يستجاب ، وإنما يجاب لأنه مؤمن ، فالإجابة للمؤمنين ، والاستجابة للجادين المجتهدين[1] . . . » .

وهؤلاء تكون أنوار كلماتهم على قدر أنوار قلوبهم ، وتصل كلماتهم إلى حيث تستطيع حسب ما فى القلب من قوة ونفاذ ، لأن العباد فى النطق بالكلمات متقاربو الشأن ، لا يكادون يتفاوتون ، لكنهم يتفاوتون بتفاوت القلوب التى صدرت عنها هذه الكلمات ، والأنوار المصاحبة لها « فكلمة تخرج من قلب ، معدن ذلك القلب فى الآخرة ، وتخرج من قلب ، معدن ذلك القلب فى الملكوت ، وتخرج من قلب ، معدن ذلك القلب فى ملك الملك بين يديه ، فانما استنار قلبه بذلك النور ، فكل كلام يخرج منه فمن ذلك النور يخرج[2] » .

لذلك كان أهل الأسماء متفاوتون فى درجاتهم ومراتبهم ، تبعاً لما أدركوا من هذه الأسماء ، فالأسماء واحدة ، والنطق بها واحد ، ولكن تختلف معرفتها بين عامة الموحدين وبين أهل اليقين ، فقد « عرف الموحدون كلهم أن ربهم كريم ، ولكن تلك معرفة التوحيد ، لا معرفة أهل اليقين[3] » فأما معرفة أهل اليقين فانها تصل إلى أن يصبح صاحبها من أهل الأسماء ، وقد روى الترمذى الحكيم بسنده عن معاذ بن جبل رضى الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لو خفتم الله حق خيفته لعلمتم العلم الذى لا جهل معه ، ولو عرفتم الله حق معرفته لزالت بدعائكم الجبال . ثم قال فى شرح ذلك : فمن المعرفة أن تعرفه بصفاته العلى وبأسمائه الحسنى . معرفة يستنير قلبك بها ، فاذا عرفته بذلك كان دعاؤك عن معرفة وحسن ظن به . . . . فما ظنك بعبد يعرف ربه بالكرم ، ثم يدعوه فيقول :

---

١ — نوادر الأصول ص ٣١٤ .

٢ — باب فى بيان الشكر والحمد ص ٧٤ أ من مخطوط « علم الأولياء » ، و ص ٤١ ب من المخطوطة الأسيوية ، وانظر فى ذلك مسألة فى الذكر ودرجاته من رسالة « مكر النفس » .

٣ — غرس العارفين ص ٨٥ ب .

يا كريم ، هل يخيب العارف له بذلك وقد عرفه معرفة يقين لا معرفة خبر وعلم ؟ ؟(١) » .

ومعرفة الأسماء الحسنى والصفات العلى معرفة أهل اليقين ليس فى عدها وإحصائها ، أو حفظها وسردها ، وإنما هو فى التخلق بها ، ومثل الاسم العلى بالنسبة لعامة الموحدين وأهل الأسماء مثل صندوق مفعم بأغلى الجواهر واللآلىء ، ملىء بأطيب الأطعمة والأشربة ، فعامة الموحدين يحملون هذا الصندوق مغلقاً ، أما صاحب هذا الاسم فانه يفتحه ويتحلى من جواهره ولآلئه حتى يتجمل ويتزين حسب سعته واحتماله ، ويتغذى من طعامه وشرابه حتى يشبع ويسمن ، حسب طاقته واكتماله .

وقد عرفنا أن الولى حين ينتقل إلى مرتبة المقربين يجتاز أملاك هذه الأسماء ملكاً ملكاً ، فيتربى على أنوارها ويزكو على نفحاتها ، ويتطيب بطيبها .

فأهل الأسماء — إذن — هم الذين تخلقوا بها وعرفوها معرفة اليقين لا معرفة الخبر واللسان ، وكلما نالوا خلقاً منها آتاهم الله معرفة الاسم الذى تخلقوا بخلقه ، فيكون لذكرهم بهذا الاسم شعل من الأنوار تخترق من الحجب على قدر منزلة أصحابها فى ملك هذا الاسم .

ويبدو هنا مدى الارتباط بين المعرفة والأخلاق ، كما قلنا فى مقدمة هذا الفصل إن المعرفة هى الترجمة الدقيقة لمعنى الأخلاق ، وأنه بدون الأخلاق لا تكون معرفة ، وإنما يكون علماً من علم الظاهر لا من علم الحكمة ، ويتبين لنا بجلاء صلة الولاية بالمعرفة والأخلاق ، وأنها كلها تكون اعتبارات مختلفة ومتسلسلة لشىء واحد تقع فيه معاً ، ولقد وضح الحكيم هذه الصلة بين المعرفة والأخلاق فى شأن الصفات والأسماء ، بقوله « فأخلاق الله تعالى أخرجها لعباده من باب القدرة ، وخزنها للعباد فى الخزائن ، وقسمها على أسمائه الحسنى وأمثاله العليا ، فاذا أراد بعبد خيراً منحه خلقاً ليدر عليه من ذلك الخلق فعلا جميلا بهياً ، فجبله فى بطن أمه على ذلك الخلق ، وإذا لم يكن محمولا بذلك الخلق فى بطن أمه قدر له علم

١ — نفس المصدر ٥

ذلك وحسنه وبهاءه ليتخلق العبد بذلك[1] » ، « ومن أشرق فى صدره نور اسم من أسماء الله كانت له تلك الأخلاق التى لذلك الاسم ، هذا للمجبولين ، ومن تخلق بذلك الخلق ، ولم يكن جبل عليه ، كان تخلقه طهارة لصدره وقلبه»[1] .

فهنا يتجلى كيف يربط الحكيم الترمذى بين المعرفة والأخلاق وكيف أن المعرفة تابعة للخلق ، كما أن الولاية تابعة للمعرفة ، وأن المعرفة لا تتأتى بغير الخلق ، كما أن الولاية لا تكون بغير المعرفة ، وقد يمكن عكس هذا الترتيب بحسب الاعتبارات التى يساق لها ، ومع ذلك فيمكن لنا أن نقول واثقين : إن الولاية عند الترمذى هى مكارم الأخلاق المصحوبة بالحكمة والمعرفة ، وأنها هى المعرفة الناشئة عن أدب النفس ومكارم الأخلاق .

هذه الحكمة والمعرفة – التى ينالها الأولياء على اختلاف طبقاتهم ومقاماتهم – تختلف فى الصورة أو الكيفية التى تبرز لهم من خلالها ، فكلما ارتفعت درجة الولى فى مقامه وطبقته كلما ازدادت درجة الوضوح فى حكمته ومعرفته ، وازدادت درجة الثقة والثبات فى الصورة التى تبرز لهم من خلالها ، فأهل الطريق يناجون « والنجوى من العطاء ، ترمى إليه مقالات من بعد ، كأن قائلا يقول كذا ، ليس معه حراسة النبيين ، ولا المحدثين[2] » ولذلك قد تشتبه على صاحبها بالوسوسة .

ثم هنالك البشرى والإلهام ، أما البشرى فهى الرؤيا الصالحة يراها العبـد أو ترى له ، ويروى الترمذى فى ذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم « إن رؤيا المؤمن كلام يكلمه الرب تعالى لعبده فى منامه[3] » ولذلك كانت جزءاً من ستة وأربعين جزءا من النبوة .

وأما الإلهام ، فكما بلغنا « أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه نطق على المنبر على الإلهام : يا سارية بن حصين [هو سارية بن زنيم لا حصين] الجبل الجبل » .

١ – نوادر الأصول ص ٣٥٨ – ٣٥٩ .
٢ – ختم الأولياء ص ٣٤٩ ؛
٣ – المصدر السابق ص ٣٧٣ ؛

ثم يأتى بعد ذلك الفراسة أو التوسم ، وهى نظر بنور الله ، ومعرفة سماته وعلائمه فى الأمور ، وقد روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال « اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله تعالى » وأنه قال « إن لله عباداً يعرفون الناس بالتوسم » فالتوسم مأخوذ من السمة ، وهو أن يعرف سمات الله وعلائمه فى الأمور والتفرس أن يركض قلبه فارساً بنور الله تعالى إلى أمر لم يكن بعد فيدركه ، ويرجع إليه بعلم شاف ، وليس هذا بعلم الغيب كما قد يبدو ، وإنما هو ما يقذفه الحق فى قلب العبد وبصره ، فيدرك بذلك ما غاب عن العباد ، إذ أن من نظر بنور بصره المركب فيه لم يدرك علم ذلك ، وإنما يدركه بنور بصره المشرق فى قلبه ، المتصل بعينه ، لأنه نور نافذ ينفذ فى الأشياء المقدرة إلى قيام الساعة[1] .

وعلى قمة ذلك كله تأتى درجة الحديث ، وهو ما ظهر من علمه الذى برز فى وقت المشيئة ، ويكون من محبة الله لعبده ، فيمضى إلى قلبه فى حراسة الحق ، ويقبله القلب بما أوتى من السكينة ، فالقلب الذى نال مجالس الحديث هو الذى ماتت نفســه .

وإذا كانت الرؤيا — وهى الكلام على الأرواح فى المنام — جزءاً من ستة وأربعين جزءاً من النبوة ، فان الحديث كما يرى الترمذى — وهو الكلام على القلوب فى اليقظة — أكثر من ثلث النبوة ، على قدر قربها من ربها فى تلك المجالس .

وكلما ارتقى الولى درجة حاز علمها وعلم ما سبقها من الدرجات ، وبرز له هذا العلم على الصورة التى تليق بمقامه وطبقته ، « فالمحدثون لهم منازل ، فمنهم من أعطى ثلث النبوة ، ومنهم من أعطى نصفها ، ومنهم من له الزيادة » والمحدث له مع الحديث « الفراسة والإلهام والصــديقية ، والنبى له ذلك كله والتنبؤ ، والرسول له ذلك كله والرسالة ، ومن دونهم من الأولياء لهم الفراسة والإلهــام والصديقية » .

ومع هذا التمييز بين كل صورة من صور المعرفة وبين درجاتها فان الحكيم

١ — نوادر الأصول ص ٢٧١ ، والفروق ص ٦١ ى — ش .

لا يمنع أن يضعها جميعاً تحت لفظ الحديث باعتبار أنها جميعاً واردة بمحض المنة الإلهية ، فلا ينقص ذلك من قدر الأعلى ، ولا يرفع من قدر الأدنى[1] : ولذلك فهو يجعل الحديث ثلاثة أنواع ويقول « والمحدثون على ثلاثة أنواع : محدث بالوحى ، وهو الذى يخفق على القلب بالروح ، ومحدث فى المنام أمره على الأرواح ، إذا خرجت الأرواح من الأجساد كلموا ، ومحدث فى اليقظة على القلب بالسكينة فيعقلوه ويعلموه[2] » ، كما أن الفراسة جزء من أجزاء الحديث[3] ، فالفراسة غير الحديث كالرؤيا والإلهام ، ولكل منها صورتها ومجالها ، والدرجة الخاصة بها من حيث الوضوح والوثوق والثبات ، وكل ذلك يرتبط تماماً بدرجة الولى ومقامه والطبقة التى ارتقى إليها ، فالسمت الحسن والهدى الصالح والاقتصاد جزء من أربعة وعشرين جزءاً من النبوة ، وهذا كله فى المريدين السائرين فى طريقهم إلى الله عز وجل « فكيف بالواصلين ؟ فكيف بالجالسين من منازل الحديث فى تلك المجالس ؟ فهذه الطبقة تعرف كل حرف من هذه الحروف ، وتعرف سهمها من العلم ، وتطالع سلطان كل كلمة ، وقدرتها على الأمور ، ونفاذها فى الأمور[4] » .

لذلك كان الصديقون — وهم الذين أوتوا الحكمة الظاهرة — أمراء الدين ، بينما كان المقربون والمنفردون — وهم الذين أوتوا الحكمة العليا — ملوك العلم ، لأن الصديقية فى حراسة الحق « فالحق يملكهم ويستعملهم ، بسلطان الحق يعملون ، وبسلطان الحق يأمرون الخلق ، فلهم إمرة الدين[5] » ، « أما الذين أوتوا الحكمة العليا فقد أصبحوا خدماً بين يدى الله ، فلم يملكهم العلم ، بل هم ملكوا العلم ، والله ملكهم ، فلم يتركهم مع العلم ، أعطاهم العلم ، ثم أخذهم من العلم ، ليكونوا له وخدمه بين يديه[6] » .

---

١ — ختم الأولياء ص ٣٤٧ — ٣٧٣ ، والنوادر ص ١١٩ ه
٢ — نوادر الأصول ص ١١٨ ؛
٣ — ختم الأولياء ص ٣٥٦ ؛
٤ — علم الأولياء ص ٤٣ أ ، وأبواب فى صفة العلم ص ٥ أ ؛
٥ — المسائل المكنونة ص ٣٣ أ — ب ،
٦ — نفس المصدر ،

كما كان الدعاء إلى الله على ضربين : دعاء إلى الله على طريق الثواب والعقاب ، ودعاء إلى الله على طريق الانفراد . دعاء إلى سبيل الله ، ودعاء إلى الله فرداً « فشأن الداعى إلى الله على طريق الثواب والعقاب أن يدعو الناس إلى أمره ونهيه ، وشأن الداعى إليـــه على طريق الانفراد أن يدعوهم إلى العبودة ، ويدلهم على ترك [و] اجتناب الأحوال . . . . ثم يجلبهم من ذلك إلى آلائه وصفات ملكه وربوبيته[1] » .

ونود هنا أن نشير إلى ما ذكرناه — من قبل — من رأى الحكيم الترمذى أن كبار العارفين من الأولياء هم أولو الأمر المذكورون فى قوله تعالى « يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا أَطِيعُوا ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا ٱلرَّسُولَ وَأُولِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ » (النساء ٥٩) ، ومن أن العلم الباطن حاكم على العلم الظاهر محكوم له بالصدق والصواب ، لأن أهل العلم الظاهر يسيرون بنور العقل فى ميدان العلم الظاهر ، أما أهل علم الباطن فهم يسيرون بنور الله ، فيدركون الظاهر والباطن ، وهم — بالنسبة للفقهاء — أهل القياس حقاً . وقد ناقشنا هذه الآراء من قبل .

ولعل خير ما نختم به هذا الفصل هو ما رواه الحكيم الترمذى[2] « عن الحسن رحمه الله تعالى : ما أدركنا من هذه العلل من طريق الحكمة تكلمنا فيه ، تأويلا للحكمة ، لا حكماً على الله فى غيبه ، وما خفى علينا سلمنا له ، والعبودة لله منا فيه قائمة » .

---

١ — شفاء العلل ص ٧ ، وانظر الأكياس والمغترين ص ٩٧ — ٩٨ ، والمسائل المكنونة ص ٥ أ .

٢ — إثبات العلل ص ٣٧ أ ٥

الفصل السادس

حفظهم وكراماتهم

إن هذا الذى ذكرناه فى ختام الفصل الماضى يتطرق بنا إلى البحث فى نقطة هامة تجد صعوبة فى فهمها وقبولها، تلك هى أن الولى يتدرج به الأمر فى درجات الولاية بين منازل المقربين ومراتب الوسائل ، حيث ينتقل فيها من ملك إلى ملك حتى يصل إلى ملك الملك بين يديه ليكون فى قبضته، وهو فيما بين ذلك يطلع على كنوز من الحكمة ، ويكشف له عن أنواع من العلم ، يرتقى فيها من علم عيوب النفس إلى علم الصفات والأسماء إلى العلم بالله فرداً ، وينال ذلك خلال درجات من القوة والوضوح بين الرؤيا والإلهام والفراسة والحديث ، حيث يرى ويسمع بعين قلبه وأذنه ، فيكون له غائب الأشياء مشاهدة ومعاينة .

ولعل هذا الذى يتراءى للولى فى قلبه أن يكون على غير ما يعهد أهل الظاهر أو يتعارفونه فيما بينهم ، فهل يصبح له حينئذ أن يفعل كما يتراءى له ؟ بدعوى أن ذلك هو مقتضى الكشف ؟ وهل يجوز للأولياء من التصرف ما لا يجوز لغيرهم ؟ بدعوى أن هذا التصرف ليس تابعاً لمشيئتهم فى أنفسهم ، بل لمشيئة الله الذى يصرفهم كيف يشاء ، وكيف يمكن أن نضمن أن هذا هو واقع الأمر ؟ هل ينال الولى نوعٌ من أنواع العصمة أو الحفظ عن ارتكاب ما يغضب الله أو يخالف الشرع ؟ وكيف يتم هذا الحفظ ؟ وعلى أى صورة ؟ ولأى طبقة من طبقات الأولياء ؟ كل هذا وما يتعلق به لا بد أن يثور فى ذهن القارئ بعد كل ما ذكرناه .

أما أن الله يتفضل عليهم فيريهم ما لا يراه غيرهم فذلك ما لا تعلق لنا بمناقشته ، بل ذلك لهم . لكننا لا نستطيع أن نسلم أن يكون فيما يشاهدونه من أمور الولاية ما يناقض صريح الشريعة أو ظاهرها ، والحكيم الترمذى يقرر ذلك ، ويرى أن الولى يستطيع أن يستدل على صحة كشفه بالشريعة ، لأن ما خالفها وسواس[1] ، فالشريعة هى الميزان ، وما لا يقبل بمقياس الشريعة فهو رد ، لا يمكن أن يكون من أنوار الكشف ، بل يكون من وسوسات الشيطان ، وعلى ذلك ففعل الولى على ما يتراءى له فى قلبه بمقتضى الكشف لا يمكن أن يتناقض مع صريح الشريعة ، وبالتالى ترتفع هذه المسألة ، ولا يكون فيها مشكلة .

---

١ ـ ختم الأولياء ص ٣٥٣

ولكن يبدو أن الأمر لم يكن بمثل هذه البساطة ، وأن المشكلة كانت قائمة تحت معالجة الحكيم الترمذى ، فقد روى بسنده عن عائشة رضى الله عنها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : حدثنى جبريل عن الله عز وجل أنه قال : ما تقرب إلى عبدى بمثل أداء فرائضى ، وإن عبدى ليتقرب بالنوافل حتى أحبه ، وما تقرب إلى عبدى بشى من النوافل مثل النصح لى حتى أحبه ، فاذا أحببته كنت سمعه الذى به يسمع ، وبصره الذى به يبصر ، ويده التى بها يبطش ، ورجله التى بها يمشى ، ولسانه الذى ينطق ، وفؤاده الذى به يعقل » وعلق على ذلك بأن « هذا عبد قد يسره [الله] وولى سياسته وحفظه ورعايته ، واستعمله فكان فى صنعه (لعلها : فى قبضته) قد أمات فيه الشهوات ، ويسر عليه الصعاب ، وبسط له النور ، ومد له فى الأسباب ، وألهمه وفهمه ، وصيره من أولى الألباب. . . . . . . قد منع قلبه من التفكير ، وسلب فى الأمور التدبير » ثم أورد قصة الخضر عليه السلام ، وكيف خرق السفينة ، وقتل الغلام ، وأقام الجدار ، قائلا « فلو عمل فى الظاهر ما قدر على ذلك ، ثم قال فى آخر أمره « وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِى »(1) (الكهف ٨٢) » وأورد كذلك أمر ذى القرنين ، وأن الله آتاه العلم الذى لم يؤت غيره ، فكانت تصرفاتهما وأفعالهما بناء على ما آتاهما الله من العلم الباطن ، ولم يكن فى العلم الظاهر ما يمكن أن يكون سنداً لهما ، ولذلك قال الحكيم الترمذى عقب ذلك « فان قال قائل : فهل يجوز لأحد أن يفعل على ما يتراءى له فى قلبه ؟ أو يقتدى بالخضر عليه السلام فيما يبدو ؟ قيل : لا ، قد ختم الله تعالى بالرسول محمد صلى الله عليه وسلم الرسالة ، ولم يبق فى الأرض بعده إلا الملهمون والمحدثون . . . . . . والنبى دون الرسول بدرجة ، والمحدث دون النبى بدرجة ، وللرسول درجة الرسالة ، وللنبى درجة النبوة ، وللمحدث درجة الحديث . وقد أحكم الله بهذا الإسلام الذى ارتضاه لنا دينا على لسان الكتاب والسنة ما ليس لأحد فيه استبداد ولا تجاوز ولا تقصير ، إنما هو حفظ الحدود ، واتباع الأمر الجلة (لعله : فى الجملة ، أو على الجملة . المحقق) ثم الصديقون والملهمون والمحدثون أمور خارجة من الحدود والأحكام

---

١ — أدب النفس ص ١١٠ — ١١١

(هكذا) وهو فى تدبير الله عز وجل وكلاءته على ما ذكرناه بدءاً ، ولم نجىء بشأن ذكر الخضر ههنا لنطلق لمن بعده مثله ، إنما أردنا أن نحقق أن لله عباداً يضع عندهم من مكنون العلم ما شاء ، وأن لهم عنده من المنازل ما يتحقق ، عند من يفهم هذا ، أن ذلك الذى قلنا كيف يكون حتى به يسمع ، وبه يبصر ، وبه ينطق ، وبه يبطش ، وبه يمشى ، وبه يعقل »[1] .

وصريح ذلك : أنه لا يجوز لأحد أن يفعل على ما يتراءى له فى قلبه ، أو يقتدى بالخضر عليه السلام فيما يبدو ، لأن الله قد ختم بالرسول محمـــد صلى الله عليه وسلم الرسالة ، والذى تمتاز به الرسالة على غيرها من المراتب هو الشريعة التى يؤمر الرسول بتبليغها ، فاذا ختمت الرسالة أصبحت الشريعة ثابتة باقية لا تحتمل التغيير ولا التبديل ، وفعل المرء على ما يتراءى له فى قلبه — أى دون نظر إلى الشريعة — نسخ للشريعة ، أو إهمال لها — على الأقل — كيف ولم يحصل الولى ما حصله من من المراتب إلا على طريقها ! ؟ لهذا كان أمراً مرفوضاً ، فليس لأحد فيه استبداد ولا تجاوز ولا تقصير ، إنما هو حفظ الحدود واتباع الأمر[2] .

ومع ذلك يقص علينا الحكيم قصصاً مختلفة يبرر بها مخالفة الولى لسبيل الظاهر ، فيروى عن الأعمش أنه قال : جاء رجل إلى عمر رضى الله عنه قال : إن علياً شجنى ، فقال لعلى : لم شججت هذا ؟ قال : إنى مررت به وهو مقاوم امرأة ، فساءنى مقامها ، فصغيت لهما ، فسمعت ما كرهت ، فشججته ، فقال عمر رضى الله

---

١ — أدب النفس ص ١١١—١١٢

٢ — الجملة التالية لذلك فى نص الحكيم السابق ذات احتمالات ، فهى إما محرفة من النساخ تجاوز عنها المحقق بشىء من السهو ، وإما صحيحة تحتمل ، إذ لا يوجد مكلف خارج عن حدود الله وأحكامه ، ولا أظن الترمذى يقصد ذلك ، ولعله يقصد بلفظ خارجة معنى متفرعة أو نابعة من الحدود والأحكام ولذلك استعمل لفظ «من» دون «عن» ، ولهذا ضربت صفحا عن مناقشة هذه الجملة التى لا يصح الاعتماد عليها فى تصوير رأى الحكيم الترمذى .

عنه : إن لله فى الأرض عيوناً ، وإن علياً من عيون الله[1] : فعلى رضى الله عنه قد تصرف هنا على غير سبيل الظاهر ، لأن الرجل لم يستوجب شجه ، ولو استوجب الأدب لكان سبيله أن يرفعه إلى الحاكم ، ومعنى إقرار عمر رضى الله عنه ، واستدلاله على ذلك بأن لله فى الأرض عيوناً ، وأن علياً عين من عيون الله ، أنه يجوز لهؤلاء الذين يقول عنهم الترمذى إنهم بالله يبصرون ويسمعون وينطقون ويبطشون ، أن يتصرفوا على ما يتراءى لهم فى قلوبهم ، لأنهم لا يتصرفون بأنفسهم ، [بل بالله ، فهم فى حقيقة أمرهم غير متصرفين ، بل هم مستعملون فى قبضة الله يستعملهم كيف شاء « فاذا شتم أو ضرب ، أو أكرم أو أهان ، أو أعطى أو منع ، فخالف سبيل الظاهر فذلك كله من الله عز وجل ، فالعبد مستعمل فيه » وكمثل « حديث أبى بكر رضى الله عنه حيث استحمله رجل ، فقال : والله لا أحملك ، ثم دعاه ليحمله ، فقال : يا خليفة رسول الله ألست قد حلفت والله لا أحملك ؟ [فقال] : والآن أحلف لأحملنك ، ومثل حديث معاذ رضى الله عنه حين أعطى سائلا درهماً ، ثم جاءه من الغد فسأله ، فمنعه ، فقال : الله أعطاك الأمس ، والله منعك اليوم »[2] .

وهنا ندرك أن التصرف لم يكن من العبد ، بل كان من الله ، كما نص عليه معاذ رضى الله عنه صراحة بقوله : الله أعطاك الأمس ، والله منعك اليوم ، والحكيم يفسرها بمعناها الحرفى ، ويرى أن معاذاً رضى الله عنه حين أعطى وحين منع لم يكن

---

١ — أدب النفس ص ١١٢—١١٣ وقد أورد هذه القصة فى مواضع عدة من كتبه ورسائله ، وقد أشار إليها الشهرستانى فى الملل والنحل حين تحدث عن السبائية أنها قالت بتناسخ الجزء الإلهى فى الأئمة بعد على رضى الله عنه ، وقال : وهذا المعنى مما كان يعرفه الصحابة وإن كانوا على خلاف مراده ، هذا عمر بن الخطاب رضى الله عنه ، كان يقول فى على حين فقأ عين واحد بالحد فى الحرم ورفعت القضية إليه : ماذا أقول فى يد الله فقأت عيناً فى حرم الله .

٢ — الفروق ص ٧١ ى — ش .

يعطي أو يمنع بنفسه بل بالله ، وأن الله سبحانه وتعالى هو المعطي والمانع في ظاهر الأمر وباطنه .

والذي يجعل الأمر هنا ممكن القبول أنه لا يخالف سبيل الظاهر ، لكن المقصود به الاستدلال على صحة تصرف الولي حين يخالف سبيل الظاهر بناء على أن هذا التصرف لم يكن بنفسه بل بالله ، وإذا كنا قبلنا هذه القضية فيما يتفق مع سبيل الظاهر ، فلا داعي للتفريق عند ما نقع فيما يخالف سبيل الظاهر ، لكن هذا القياس غير صحيح لأننا قد اتفقنا على أن الكشف لا يخالف سبيل الظاهر ، وأنه إذا خالف سبيل الظاهر لم يكن كشفاً صحيحاً ، بل أحرى به أن يكون وسواساً .

بل إنه يرى أنه يجوز للولي من التصرف ما لا يجوز لغيره ، بناء على أن العامة مشتغلون بنفوسهم ، لا يكادون يخلصون منها ، فتدخل بالهوى والشهوات في سلوكهم وتصرفاتهم ، أما الولي الذي تخلص من هواه ، وأصبحت نفسه سلماً له ، فقد اشتغل بالله ، وأصبح بريئاً من الخيانة ، يقول في كتابه « المنهيات »[1]: « وأما قوله: ونهى أن يقبل الرجل الرجل ، أو يلتزم الرجل الرجل ، فهذا فعل يدعو إلى ريبة وفساد » ثم يقول : « فهذا للعامة ، وليس كل الناس يستوي » ثم يروي بسنده « عن الشعبي قال : لما افتتح رسول الله صلى الله عليه وسلم خيبر أتاه البشير بأن جعفر قد خرج من أرض الحبشة ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لا أدري بأيهما أسر ، بفتح خيبر أم بقدوم جعفر ؛ فخرج يتلقاه فالتزمه وقبل بين عينيه ، قال أبو عبد الله رحمه الله : فالالتزام والتقبيل من فعل الأولياء وأهل المحبة ، والعامة نفوسهم معهم ، والخيانة معهم كائنة ، والأولياء قد تنزهوا وبرئوا من الخيانة » وهذا تفريق في تكليف ظاهر بناء على أمر غير ظاهر ، فكيف يتأتى قبوله ؟ وإذا كان بخصوص هذه القصة فأمر الرسول صلى الله عليه وسلم أرفع وأجل من أن يجادل فيه ، لكن السؤال إنما هو في شأن الأولياء وأهل المحبة الذين يعنيهم الترمذي الحكيم بالنسبة لعامة المؤمنين .

---

[1] ص ١٣٣ ش — ١٣٤ ي .

إن ذلك يسلمنا مباشرة إلى افتراض القول بأنهم محفوظون من ارتكاب منهى عنه ، أو من مجاوزة حدود الشريعة ، فما هو مدى هذا الحفظ وما هو منتهاه ؟؟.

يرى الحكيم أن العبد الذى يسلك طريق الإرادة إلى الله يظل فى جهاد مع نفسه ، يروضها ويؤدبها كما يروض الرجل دابته حتى تسلس وتنقاد ، فهو مرة يغلبها ، وهى مرة تغلبه ، وقد سئل : هل للمستقيم حب المعصية ؟ أو هل يطلب الورع والمتقى المعصية ؟ ؟ فأجاب بأن القلب معدن الإيمان وأن النفس معدن الشهوات وأن الصدر ساحة بينهما تصدر منه الأمور إلى الأركان ، فان غلب على الصدر نور الإيمان ظهرت الطاعة على الأركان ، وإن غلب دخان الشهوات ظهرت المعصية على الأركان ، فالأمر دولة وسجال ، فاذا يئس من نفسه ، وبسط أكف الاضطرار إلى ربه فرحمه ، ونقله إلى مرتبة الصديقين ، وكل به الحق يحرسه على شريطة لزوم المرتبة حتى يعتق من رق النفس ، ويصـبح من صفوته ، فمن وفى بالشرط ثم صرفه الله إلى عمل الأبدان مضى مع الحراس ، فعاد إلى مرتبته لم تكلمه النفس بشىء من هناتها أو عيوبها ، وما لم يف بما شرط عليه ، ومضى فى عمل من أعمال البر من تلقاء نفسه فقد وقع فى الخذلان ، ومضى بغير حراس ، لأنه مضى بهوى نفسه .

فههنا نجد صورة من صور العصمة أو الحفظ تحت اسم الحراسة ، وهى صورة محدودة بحدود موقوفة على شروط ، فهى عصمة جزئية لا تشمل كل أفعال العبد وتصرفاته :

وفى نفس المرتبة يوجد عبيد آخرون أخذوا إليها على طريق الجذب ، وهؤلاء قد وكلت بهم الحراس فلا ينصرفون إلى أعمال البر إلا فى حراسة الحق وحفظه ، فهى عصمة شاملة لا تدع الولى لنفسه ولا تتركه لهواه .

وهذه العصمة أنوار تحرق وساوس النفس بشهواتها قبل الوصول إلى القلب ، فاذا انصرف العبد إلى عمل من الأعمال لم تجد النفس سبيلا لإفساد هذا العمل ، لأن أنوار العصمة تحول بينها وبين ذلك فلاتستطيع النفس أن تأخذ حظها من هذا العمل ،

فيرجع إلى مرتبته طاهراً سليماً كما صدر عنها طاهراً سليماً[1] : وذلك لأن النفس لا تكاد تترك الإنسان أو تأخذ بحظها من أعماله ، وقل من سلم من تغريرها حتى الصديقين[2] ، لذلك لا يزال هذا العبد تحت التربية والتهذيب ، وحفظه إنما هو فى حدود ما يقوم به من أعمال ، بحيث لا تنال النفس منها شيئاً ، أما أنوار المعارف والحكمة فانه فى هذه المرتبة لم ينل بعـــد إلا الحكمة الظاهرة من معرفة عيوب النفس ، وباطن علم الأمر والنهى ، أما مجالس النجوى ومنازل الحديث ، فانه لم ينلها بعد .

فإذا رقى إلى منازل الحديث أصبحت الحراسة كاملة حوله فى أفعاله وأقواله ، بل الأوفق أن نقول : إنه قد أصبح غنياً عن الحراسة ، لانه أصبح مستعملا قد وقع فى قبضة الله ، وهل يطمع عدو فى هذه القبضة ! فهو فى سعيه ونطقه يسعى بالله وينطق بالله ، قد اختفى شبح نفسه وظلها وأصبحت تبعاً لمشيئته ولا مشيئة لها .

ولكى يطمئن قلبه لما يرد إليه من الحديث ، فانه يرد إليه فى حراسة الحق ، فيقبله بما أوتى من السكينة ، ويكون هذا الأمر بالنسبة للحديث زيادة فى الاستيثاق ، وباعثاً على تمام القبول ، ويمكن لنا أن نسمى هذا الأمر حفظاً وحراسة وعصمة ، فالمقصود منها معنى واحد ، هو ما عرفناه .

ومع كل هذه الاحتياطات التى يحيط الحكيم الترمذى بها الولى فى هذه المراتب العليا فانه لا يرى مانعاً أن يقع هذا الولى فى زلة أو ذنب ، وكيف لا ، وهو لا يرى مانعاً من ذلك بالنسبة للنبى ، ووقوع الذنب منه لا يرجع إلى أخلاقه وعاداته ، ولكنه من تقدير الله عز وجل ، ولا بد من نفاذ المقادير ، وهذه — فى الحقيقة — حجة كل مذنب ، ولا نستطيع نحن قبولها حسبما أوتينا من العلم .

---

١ — انظر ختم الأولياء ص ٣٢٩

٢ — الأكياس والمغترون ص ٢-٣ ٥

يقول الحكيم (١) : « وبشر الله تعالى محمداً صلى الله عليه وسلم بالمغفرة لما تقدم من ذنبه وما تأخر ، فكان في هذا القول إعلام أنه سيذنب بعد المغفرة ، وقد غفر له الذنب الذى يعمله فيما بعد ، هذا قبل أن يعمله . . . . . . فمن هنا قلنا : إن العارف مع علو مرتبته . . . الذنوب لاحقة به على جرى المقادير ، لا بد منها ، وليست الذنوب من أخلاقه ولا من عاداته ، إنما هى جارية عليه من جهة أنه لا بد له من مواقعها » ثم إنه يرى أن الله إذا أحب عبداً لم يضره ذنب ، على معنى قوله تعالى « فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ »(٢)(الفرقان ٧٠) ، والولى حين يكون فى قبضة الله لا يكله الله إلى نفسه ، ولا يتخلى عنه ، فاذا عثر أو زل فان ذلك تدبير من الله تعالى ليجدد عليه أمراً ، أو ليرفعه إلى ما هو أعظم شأناً ، وهذه العثرة ليست عثرة رفض من الله ، ولكنها عثرة تدبير ، فيكون للأولياء عثرات يجدد الله تعالى لهم بها كرامات ، ويبرز لهم ما كان مغيباً منهم من حبه إياهم ، وعطفه عليهم ، فينعشهم ، فهو مع ذلك الذنب يمينه بيد الله »(٣) ، وهو يعمل الذنب « لا محالة ، لكنه فى ستر عند الأحياء ، وفى ستر عنـــد الأموات »(٣) ، ثم نضيف إلى ذلك رأيه فى أن السيئات لم تكن سيئات قبل يوم المقادير ، وبذلك ينهار كل أساس لاعتبار السيئات فى حق الأولياء عند ما يشاء الله .

كما أنه لا يرى مانعاً من أن يقع فى الحديث شىء من الوسوسة ، ثم يتداركه الله فينسخ عن قلبه ما اندرج فى حديثه من رمى الشيطان حتى يطمئن إلى ما يرد بعد ذلك من الحديث ، كيف وقد قبل ذلك فى الوحى ، ولم يكتشف كذب قصة الغرانيق

١ — جواب كتاب من الرى ص ١٧٠ وانظر ص ١٣٣ أ من مخطوط ليبزج ، ولعله يقصد بالذنوب التى تقع من الرسول صلى الله عليه وسلم على جرى المقادير : الصغائر التى لا تدل على الخسة والتى تقع منهم سهواً كما هو المختار عند الأشاعرة (انظر المواقف للإيجى حـ ٢ ص ٤٢٩ — ٤٣٠) .

٢ — مسئلة فى التقوى ص ١٦ ب من مخطوطة ولى الدين .

٣ — نوادر الأصول ص ٢٠٦ و ص ٢١٥ .

بالنسبة لرسول الله صلى الله عليه وسلم(١) .

فالحفظ بالنسبة للولى كالعصمة بالنسبة للنبى ، كلاهما يحال بينه وبين ارتكاب الذنب — إلا فلتات صغيرة يتجاوز عنها — وهذه العصمة — كما رأينا — تكون على قلب الولى مباشرة دون حاجة إلى أمر خارجى أو مادى ، وهنالك عصمة أخرى قد ينالها غير الولى ، لكنها على طريق الأسباب الطبيعية الظاهرة ، فلها مظهر خارجى وسند مادى لأن « العصمة عصمتان : عصمة من الله عز وجل على القلب ، وعصمة من الله على طريق الأسباب ، فاذا خلا بامرأة غير محرم فقد ذهبت الأسباب ، وانقطعت العصمة ، فان أدركته عصمة الله على الانفراد برحمة منه وفضل ، وإلا فقد هلك . . . . . . وأسباب العامة هو أن يهم بأمر فيحدث حدث من الأمر ما يقطع عليك هذا ، ويحول بينك وبينه من خوف أو حياء ، أو نقص تدبير ، أو مجىء إنسان ، فيحول بينك وبينه أحداث الدنيا ، فهذه عصمة وسبب »(٢) ، فعصمة العامة تكون عن طريق الأسباب الظاهرة ، وهى ستر من الله لهم ، أما عصمة الأولياء ، فعن سبب خاص بهم يقع على قلوبهم ، كرامة من الله لهم .

وهذه العصمة درجات ، فهى فى حق العامة من المؤمنين عصمة لهم من الكفر ، ومن الإصرار على الذنب ، أما فى حق الأولياء فتتبع فى درجاتها طبقاتهم ومقاماتهم ، وكل منهم ينال منها بحسب ذلك ، فلا تتركه العصمة ينحط عن درجته ، والحكيم فى شرحه لمعنى صلاة الرب على عبده بأنها هى بذل الرحمة العظمى سماحة وجوداً وتكرماً يقول(٣) : ثم الصلاة من الرب على عباده درجات على قدر منازلهم وحظوظهم منه . . . . . . وهذه الرحمة السابقة غضبه هى الرحمة العظمى ، فالعباد منهم فى شأن

---

١ — وقد ناقشناه فى ذلك — من قبل — وقد جوز القاضى أبو بكر وقوع الكذب سهواً أو نسياناً فيما يبلغونه عن الله ، ولا يدخل فى التصديق المقصود بالمعجزة ، لأن المعجزة تدل على صدقه فيما هو متذكر له عامد إليه ، أما ما كان من النسيان وفلتات اللسان فلا دلالة للمعجزة على الصدق فيه (المواقف ج ٢ ص ٤٢٩) »

٢ — المنهيات ص ١٢٢ ى .

٣ — علم الأولياء ص ٥٨ ب — ٥٩ أ ، وأبواب فى صفة العلم ص ١٩ أ — ب

هذه الرحمة على طبقات ، فنهم من سبقت له رحمته غضبه فى شأن التوحيد ، فتلك الرحمة له عصمة من الكفر ، ودوام التوحيد ، ومنهم من سبقت له رحمته غضبه فى شأن المعاصى ، فتلك الرحمة له عصمة من الإصرار على الذنوب ، فاذا أذنب تاب ، ثم إن أذنب تاب ، لا تتركه تلك الرحمة أن يصر ، ومنهم من سبقت له رحمته غضبه فى شأن التقوى ، فتلك الرحمة له عصمة من الذنوب والخطايا ، ومنهم من سبقت له رحمته غضبه فى شأن الهوى ، فتلك الرحمة له عصمة من استعمال الهوى فى أموره ، ومنهم من سبقت له رحمته فى شأن وجود السبيل إليه فى القربة ، فتلك الرحمة عصمة له من الحجب عنه ، فأى عبد سبقت له منه رحمته غضبه فى منزلة من هذه المنازل أمن سلب تلك المنزلة » .

فهناك — إذن — عصمة الأنبياء ، وهى واجبة لهم ، إما عقلا كما يراه المعتزلة ، وإما سمعاً كما يراه الأكثرون ، ثم هنالك عصمة الأولياء ، وليس لإثباتها لهم ، أو نفيها عنهم ، دخل فى عقائد الدين ، وإنما هى كرامة من الله لهم ، يلقيها على قلب من يشاء منهم ، ولا دخل لأحد فى فضل الله ، ثم بعد ذلك عصمة العامة عن طريق الأسباب الظاهرة ستراً لهم .

وإذا كانت عصمة الأولياء كرامة لهم من فضل الله ورحمته « يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ » (آل عمران ٧٤) فان تسليمنا بها وإمساكنا عنها لا يمنعنا من أن نرى أن هذه العصمة بالنسبة للولى — على خلافها بالنسبة للنبى — أمر غير ظاهر ولا متعين ، لأن الولى قد لا يكون ظاهراً ولا متعيناً ، وقد يظهر ويتعين للبعض دون البعض — بخلاف النبى الذى تظهره الرسالة وتعينه المعجزة — ولذلك يجب اعتقادها بالنسبة للنبى ، ولا إثم فى ردها بالنسبة للولى ، وبالتالى فان كل ما يأتى به النبى والرسول فهو واجب القبول ، بناء على ظهور نبوته ورسالته وعصمته ، وتعينها ، ووجوب اعتقادها ، أما ما يأتى به الولى فلا يستند لدى عامة المؤمنين إلى عصمته ، لأنها أمر غير ظاهر ولا متعين ، ولكن إلى الشريعـــة ، فما وافق ظاهر الشريعة وصريحها قبلناه ، وما لم يوافقها رفضناه ونبذناه ؛

وما أورده الحكيم من قصة الخضر عليه السلام ، وقصة على رضى الله عنه ، وغير ذلك من الشواهد ، فعلى تسليمنا بها لا يمكن أن نتخذها متكئاً نستند إليه فى فتح هذا الباب الذى ينقض الشريعة نقضاً ، ويهدمها هدماً ، ويترك الفرصة لكل دعى مفتون : أما الخضر فقد شهد له الله بأنه « عَبْداً مِنْ عِبَادِنَا ءَاتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْماً » (الكهف ٦٠) فأمره ظاهر متعين ، لا لبس فيه ولا خفاء ، فلا خوف على الشريعة فى أمره . وأما على رضى الله عنه فقد شهد له الله ورسوله ، وأمره معروف غير منكر ، ظاهر غير خفى ، متعين غير مبهم ولا غامض ، فلا خوف على الشريعة فى أمره ، وهكذا يمكن القول فى كل من شهد لهم الله أو رسوله . أما من لم يشهد له الله ولا رسوله من سائر الأولياء ، فمثله كمثل سائر المؤمنين ، يختلط أمره بغيره ، فلا يتعين المحق من المبطل ، ولا المعصوم من المفتون ، وكم دخلت فى المسلمين آفات من وراء الثقة بالأدعياء ، وترك ميزان الشريعة فى تمييز أمرهم ، وتمحيص أحوالهم .

ولقد صرح الحكيم نفسه بهذا الفرق بين عصمة النبى ومن دونه حيث يقول : « فالأنبياء فى وثاق العصمة لا يستطيع العدو مشاركته (م) فى أفراحهم بشهوات الدنيا ، ومن دونهم يخاف عليهم ، لأن الأنبياء إنما يفرحون بالله فى الأشياء »[1] .

كما أن الحكيم الترمذى يتفق معنا — كما ذكرنا — حين يقول « ولم نجىء بشأن ذكر الخضر هنا لنطلق لمن بعده مثله » وحين لم يجوز لأحد أن يفعل على ما يتراءى له فى قلبه ، وأعطانا الدليل على ذلك حين ذكر أن العارف — مع علو مرتبته — تلحقه الذنوب على جرى المقادير ، وإن لم تكن من أخلاقه ولا من عاداته ، فنحن نقبل ذلك منه ، ثم لا نقبل ما زاد على ذلك من التفريق بين الولى وغيره فى أحكام الشريعة ، ما دام هذا الولى غير متعين ولا مختص بشهادة أو بحكم من الله ولا من رسوله . كما أننا لم نقبل منه من قبل قضيته فى أن العلم الباطن حاكم على العلم الظاهر محكوم له بالصدق والصواب . ومن الواضح أن القضيتين مترابطتان تستند كل منهما

---

١ — المسائل المكنونة ص ٢٧ أ .

على الأخرى ، أو إن شئت فقل إنهما وجهان لقضية واحدة . وبهذا نتبين أن العصمة عند الترمذى لا تمنع الولى من الوقوع فى زلة أو عثرة ، كما لا تمنعه من مجاوزة حدود الشريعة عند ظهور ما يبدو له أنه أنوار الكشف ، وقد عرفنا أن ذلك لا يطمأن إليه ، ولا يوثق به ، ولا يعتمد عليه ، فماذا بقى بعد من العصمة ! ؟ اللهم إلا أنه لا يصر على ذنبه ولا يقيم عليه ، وإلا أنه يمنعه من السقوط عن درجته ومقامه عند الله ، وقد أشار الهجويرى إلى ذلك فى صدر بيانه لأصول مذهب الحكيم الترمذى حيث قال[1] : وهم ليسوا معصومين من الذنب ، لأن ذلك للأنبياء خاصة ، ولكنهم محفوظون من الفتنة بالولاية .

وإذا اعتبرنا العصمة والحفظ والحراسة — على هذا الوجه المقبول — نوعاً من أنواع الكرامة ، فباعتبار السبب فى تسميتها بهذا الاسم ، وهو إيثار الله بما يشاء من شاء من عباده إكراماً له ، إذ أن وقوع الخارق للعادة على يد الولى إنما يسمى كرامة بهذا الاعتبار ، وعلى ذلك فكل ما هو من شأن الولى مما يؤثره الله به من فضله كسائر أنواع العلوم والمعارف والحكمة ، وما يضع له من المحبة والقبول والهيبة ، إنما هو كرامة بهذا المعنى ، وهى هى بعينها علاماتهم فى الظاهر ، كما يقول الحكيم : « قال له قائل : فما علامة الأولياء فى الظاهر ؟ .

« قال : أولها ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث قيل له : من أولياء الله ؟ قال : الذين إذا رءوا ذكر الله ، وما روى عن موسى عليه السلام أنه قال : يا رب من أولياؤك ؟ قال : الذين إذا ذكرت ذكروا وإذا ذكروا ذكرت . الثانية : أن لهم سلطان الحق ، لا يقاومهم أحد حتى يقهرهم سلطان حقهم ، والثالثة : أن لهم الفراسة . والرابعة : أن لهم الإلهام . والخامسة : أن من آذاهم صرع ، وعوقب بسوء الخاتمة . والسادسة : اتفاق الألسنة بالثناء عليهم إلا من ابتلى بحسدهم . السابعة : استجابة الدعوة وظهور الآيات ، مثل طى الأرض ، والمشى على الماء ، ومحادثة

---

١ — نقلا عن الدكتور على حسن عبد القادر وأربرى لكتاب الرياضة وأدب النفس ص ٢٣ .

الخضر عليه السلام ، الذى تطوى له الأرض برها وبحرها ، سهلها وجبلها فى طلب مثلهم شوقاً إليهم . . . . . .

« وهذه آياتهم وعلاماتهم ، فأوضح علاماتهم ما ينطقون به من العلم من أصــوله » .

« قال له قائل : وما ذلك العلم ؟ .

« قال : علم البدء ، وعلم الميثاق ، وعلم المقادير ، وعلم الحروف . فهذه أصول الحكمة ، وهى الحكمة العليا »(١) .

فهذه علاماتهم التى يتميزون بها عمن دونهم ، قد آثرهم الله بها ، إكراماً لهم ؛ أما ما اصطلح على تسميته بالكرامة من خوارق العادات ، فهو ما ذكره الترمذى باسم الآيات فى العلامات السابقة من هذا النص ، ولعلها أقل أنواع الكرامات شأناً واعتباراً عند الحكيم ، حيث ذكرها آخر هذه العلامات ، ولأنه يرى أن العبد قد يرغب فيها لحظ نفسه ، أما العارف فليس به نفسه ، وإنما به مشيئة ربه وتقديس أمره « فانه ربما ابتغى العبد الإجابه لتقديس النفس ، والعارف عرف أقدار النفس ، وأنها خلقت قذرة نجسة مجبولة على السوء ، فرام صفاء أمر الرب ، وكانت نفسه أهون وأذل من أن يؤهلها للكرامات ، وإن كان يراها من ربه مناً لا يعد ولا يحصى بكرمه وجوده ، وهو أهل ذلك »(٢).

وبعد أن أشرنا إلى أن الكرامة التى ينالها الولى إنما تكون حسب درجته ومنزلته فى الولاية كما شاهدنا بالنسبة للحكمة وعلومها ، يجب أن نتعرض لبعض مظاهرها عند الحكيم حتى تتضح لنا صورة عن الكرامات تتكامل مع ما حصلناه عن نظريته فى الولاية .

المظهر الأول : سقوط الهم عنهم فى طلب الرزق ، وإيصال أرزاقهم إليهم

١ — ختم الأولياء ص ٣٦١—٣٦٢ .

٢ — علم الأولياء ص ٤٢ أ ، وأبواب فى صفة العلم ص ٤٠ أ .

من حيث لا يحتسبون . فان العبد إذا وصل إلى درجة أصبح الهم عنده هماً واحداً هو التفرغ لعبادة الله تعالى ، بحيث استغرقه عن متابعة الأسباب النظر إلى ولى الأسباب، لم يستبعد أن يتولى الله إيصال أرزاقهم التى كتبها لهم من حيث لا يحتسبون بالوسيلة التى يريد . وقد روى الترمذى الحكيم عن زيد بن أسلم عن أبى هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : من تفرغ لعبادة ربه ضمن رزقة السموات والأرض والطير وبنى آدم . ثم قال : « والتفرغ لعبادة الله تعالى هو الذى ذكره فى الحديث من قوله : إذا وجدتموه جعل الهم هماً واحداً ، فهذا عبد قد سقط عنه هم نفسه فصار عارماً لعبادة ربه مشتغلا بربه فى عبادته » ، ثم أشار إلى قصة الصديقة مريم عليها السلام حيث كانت « كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقاً قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللهِ إِنَّ اللهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ » (آل عمران ٣٧) ، وقال بعد ذلك « فإذا كان هذا للصديقة فى الكتاب ، فالصديقون من الرجال أحرى أن يرزقوا هكذا ، فان كان رزق مريم عليها السلام نقلته الملائكة إليها ، جاز أن ينقل بنو آدم أرزاق الصديقين إليهم » ومع ذلك فقد ضرب لنا مثلا بالمرسلين — وهم آية الخلق — فقد كانوا يبتغون أرزاقهم بالكسب والسعى ، اتباعاً لسنة الله التى وضعها لعباده من التماس أرزاقهم من وراء الأسباب « فروى لنا فى الخبر أن إدريس عليه السلام كان خياطاً ، وكان نوح صلى الله عليه وسلم نجاراً ، وهود صلى الله عليه وسلم عربياً تاجراً ، وصالح صلى الله عليه وسلم عربياً تاجراً . . . . » .

« وكانت مريم عليها السلام ممن تطلب المعاش مع هذا ، وتغزل ، ويأكل عيسى صلوات الله عليهما من غزلها »[1] .

المظهر الثانى : التبشير بحسن العاقبة . فالحكيم يرى أنه لا يستبعد على الولى إذا وصل إلى درجة المحدثين أن يبشر بذلك .

---

١ — مواضع متفرقة من رسالته « بيان الكسب » وانظر بحثنا السابق تحت عنوان « الكسب » فقد استوفى .

« قال له قائل : أفيجوز أن يبشر الأولياء بحسن العاقبة ؟

« قال : أما أولياء الحق فلا أحققه ، لأنهم لم يصلوا إليه ، وإنما وصلوا إلى مكان القربة ، ومكن لهم على شريطة اللزوم ، مخافة خيانة النفس ، وأما المتصلون به المحدثون فلا أبعده » ، لأنه لا يرد على قلوبهم إلا ما يورده الحق وتقبله السكينة ، وقد استدل على ذلك بما رواه عن أبي الدرداء في شأن قوله تعالى : « أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ، الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ ، لَهُمُ الْبُشْرَى فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ » (يونس ٦٢ — ٦٤) أنه قال : سألت عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : ما سألني عنها أحد ، فتلك البشرى هي الرؤيا الصالحة يراها العبد أو ترى له . ويرى الحكيم أن الرسول صلى الله عليه وسلم إنما قصد لذكر المنام لأن النفس تزايل الروح في ذلك الوقت ، فلا تقدر أن تلقى شيئاً ، ولأن هذا هو الأكثر ، أما الذين في قبضته ، فهم قليل في الخلق ، والذين نالوا مجالس الحديث قد ماتت نفوسهم ، وهم لذلك قد يبشرون يقظة .

ويجيب الحكيم عن اعتراض محتمل بأن ذلك قد يكون ضاراً بهم ، قائلا : إن هذا يضر لو كانت نفوسهم لا تزال معهم بشهواتها ، أما وقد ماتت نفوسهم فالبشرى لا تضرهم ، وقد بشر الرسول صلى الله عليه وسلم عدداً من أجلة الصحابة « فلو علم أنه تضرهم البشرى لطوى عنهم الخبر ، أترى أنه لم يكن في أصحابه من أهل الجنة غير هؤلاء العشرة ؟ بئس الظن هذا ؛ ؛ إنما بشرهم وطوى عن غيرهم ، لأنه لم يأمن على نفوسهم من هذا الخبر[1] » .

المظهر الثالث : لعلنا نذكر ما رواه السيوطي عن اليافعي أنه قيل[2] : إنما سمي الأبدال أبدالا لأنهم إذا غابوا عن مكانهم تبدل في مكانهم صور روحانية تخلفهم » قال : ولا يلزم من ذلك وجود شخص في مكانين في وقت واحد ، لأن ذلك إثبات بعدد الصور الروحانية لا الجثمانية » ونحن نجد عند الحكيم الترمذي ما قد يكون

١ — ختم الأولياء ص ٣٧٢—٣٧٨ .

٢ —الخبر الدال ورقة ٧١ ى .

أصلا لهذه الفكرة ، لأنه يكاد يتطابق معها تماماً ؛

فعند ما شرح لفظ « الطهور » بأنه بمعنى جموع لما تفرق ، ذكر أن لكل موحد صورة من النور كصورته الظاهرة ، وأن الأجساد قد تكون مدفونة فى لحودها ؛ وأنوارهم مصورة على مثال خلقهم ، موضوعة فى كل أرض وكل سماء ، وهذا يفسر ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : مررت بموسى ليلة أسرى بى ، فرأيته قائماً يصلى فى قبره ، ثم لما دخل بيت المقدس استقبله فحياه ، وقام خلفه فصلى ، ثم أسرى به إلى السماء فرآه فى السماء السادسة ، ويقول الحكيم تعقيباً على ذلك « فهذه أنوار مصورة فيما نعلمه والله أعلم » وبناء عليه يقول : « كذلك الأولياء والأصفياء لهم أنوار ، ولأنوارهم صور على مثالهم ، فتكون صورهم موجودة فى الموسم هناك فى الموقف ، وفى السموات والأرضين ، وفى البيت المعمور »[1] .

فاذا لاحظنا أن الأرواح عند الحكيم الترمذى عبارة عن أنوار أمكن لنا أن نعرف مدى التطابق الموجود بين فكرة الحكيم الترمذى ، وبين ما رواه السيوطى عن اليافعى ، ونستطيع أن ندرك أن هذه الصور أو هذه الأرواح ذات قدرة على الحركة والتصرف ، وأن ما تقوم به تعود آثاره الروحية والنفسية إلى صاحبه الأصلى ؛ وأن هذه الأنوار أو هذه الأرواح يمكن أن تظهر أمام الناس ، فيرونها فى موسم الحج — مثلا — وصاحبها مقيم بمحله حيث هو ، ولا يترتب على ذلك وجود الشخص بنفسه فى مكانين مختلفين فى وقت واحد كما يقول اليافعى .

ولعل هذا التفسير يجيب على شىء من حيرة نيكلسون إزاء العقل الشرقى حيث يقول[2] : وهذه الخوارق للعادة كما يسميها المسلم تبدو عنده صحيحة غير منكورة ، فليس لدى المسلم فكرة ما عن القانون الطبيعى ، ونحن نشعر أننا ملزمون أن نميز الظواهر المستحيلة التى لا تعقل من تلك التى نستطيع أن نجد لها نوعاً من التأويل

١ — تحصيل نظائر القرآن ص ٦٧ أ ؛

٢ — الصوفية فى الإسلام ص ١٣١—١٣٢ ؛

الطبيعي ، والآراء الحديثة عن التأثير العضوى « الفيزيقى » ، والشفاء بالدعاء ، والتلباثى ، والفراسة الصادقة ، والتنويم المغناطيسى ، وما أشبه ذلك ، وقد فتحت لنا طريقاً واسعاً نتقدم منه إلى هذه القارة المظلمة فى العقل الشرقى » .

المظهر الرابع : ما يمكن أن نسميه كرامة جماعية ، لأنها بشأن الأبدال ، أو الصفوة من الأولياء ، فى مجموعهم ، فهم أمان الخلق ، وبهم تقوم الأرض ، وتدوم النعم ، ويدفع البلاء :

وقد عرفنا فيما قبل أن ذلك يرجع إلى سؤالهم ودعائهم ، فيستجيب الله لهم :

ويشرح الحكيم ذلك بأن الله خلق الآدميين لتسبيحه وتقديسه ، فاذا ظهرت المعاصى ، كانت سبباً فى زوال الأمر الذى عليه بنى خلق الآدميين ، لكن تسبيح الله وتنزيهه ينفى الأحداث ويحرقها ، وتقديس الرب يغسل الأدناس التى أحدثها بنو آدم ، وبذلك يستمر الوجود ، وتقوم الأرض ، « لأن الحياة منها بدت الحركات ، والله منزه عن الحركات ، فلما ظهرت حركة الخلق ظهرت المعاصى والجرأة ، فدعا جميع الخلق إلى تسبيحه ، فقال « وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ » (الإسراء ٤٤) لينزهوا ولى الحركات عن جميع الحركات لتدوم لهم الحياة : : : : : ولولا التسبيح لا نقطع در الحياة ، فصارت الأشياء كلها مواتاً ، فاذا نزهوه بالتسبيح دام الإدرار على الخلق فحيوا[1] « فبالتسبيح تقوم السموات والأرض ومن فيهن من العرش إلى الثرى ، وبالتقديس يدوم ذلك لهم ، لأن سبحاته تنفى الأحداث وتحرقها ، وقدسه المتجلى لخلقه يغسل أدناس الأشياء التى تدنست من أحداث بنى آدم ، فالقائمون بالتسبيح والتقديس من معدن طهارات القلوب هم أمان الخلق فى التسبيح والتقديس ، وبهم تقوم الأرض وتدوم النعم على أهلها[2] فهؤلاء الأولياء الذين تطهرت قلوبهم من مشيئات نفوسهم ، فأصبحت خالصة لربها حين

---

١ — المسائل المكنونة ص ٢٣ أ — ب ه

٢ — المصدر السابق ص ٢٩ أ ه

تسبحه وتقدسه وتقوم بواجب الخدمة والعبودية له إنما تحفظ الأساس الذى يعتمد عليه بقاء الحياة ودوامها ، فان انقطع ذلك وهى الأساس وانهارت الحياة ، ولم يعد لبقائها سبب :

وهذا تفسير فى غاية العمق ، يطابق بين سر الوجود ومعنى الولاية ، ويربط بينهما بحيث تبدو الولاية — التى هى فى جوهرها العبودية المطلقة لله — جوهر هذا الوجود ، وهيكل هذه الحياة ، فالوجود والحياة هما العبودية الكاملة لله ، وإنكارها إنكار لهما ، وسبب فى زوالهما ، لكن تحققها فى الأبدال يحقق إرادة الله فى بقائهما ، أو بمعنى آخر يحقق معنى الوجود والحياة ، وهو معنى قوله تعالى « وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ » (الذاريات ٥٦) .

هذا هو شأن الكرامات ، وهذا هو مبلغ نفاذها فى حياة الأولياء بل فى الحياة عامة ، ولكن ما هو شأنها عند الولى نفسه ؟ ؟ ؟

لقد عرفنا أن الولى قد رفع البال عنها ، وعلم يقيناً أن نفسه أهون من أن يؤهلها لشىء من هذه الكرامات ، وإن رأى من ربه ما لا يعد ولا يحصى ، وتلك هى النقطة الأساسية التى تفصل بين الولى والساحر . فعلى الرغم من أنه قد يبدو على يد الساحر من السحر ما يتفق مظهره مع ما يقع على يد الولى من الكرامة ، إلا أن السحر من واد والكرامة من واد ، وذلك منذ البداية ، لأن الساحر يجيب شهوات نفسه ، ويطلب تحقيق مناها ، وقد تحكمت فيه من أجل ذلك ، حتى حملته على الخروج من الإيمان إلى الكفر وهو يعلم ، فنال ما نال فى هذه الحياة ، حتى إنه قد تطوى له الأرض ، ويعمل أعمالا على تحقيق مناه فينالها ، لكنه حرم الآخرة ، وخسر نفســـه .

أما صاحب التقوى فقد رفع البال عن ذلك كله ، ولم يكن به غير تحقيق مشيئة ربه ، والسير فى محابه ، فنال أمثال هذه الأشياء مثوبة من ربه ، دون أن يتعلق له بها غرض دينوى .

ولقد شرح الحكيم الترمذى هذا المعنى عند ذكر قوله تعالى « وَلَوْ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا

وَاتَّقَوْا لَمَثُوبَةٌ مِّنْ عِندِ اللهِ خَيْرٌ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ » (البقرة ١٠٣) فقال : « فهؤلاء السحرة شروا أنفسهم بالسحر ، فحرمهم الله الآخرة ، فقال : « [وَ] يَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ » (البقرة ١٠٢) أى نصيب ، فانما قال : « علموا » لأنهم تركوا الإيمان عياناً ، وهم يعلمون أنهم يكفرون بهذا ، فجعامة النفوس فى طلب المنى حملهم على الخروج من الإيمان إلى الكفر عياناً ::::: فأعطى مناه حيث باع نفسه بالسحر والكفر ، ثم قال « وَلَوْ أَنَّهُمْ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَمَثُوبَةٌ مِّنْ عِندِ اللهِ خَيْرٌ لَّوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ » أى أن صاحب التقوى له مثوبة عند الله أن يطوى له المسافة حتى يبلغ فى ليلة واحدة وفى ساعة واحدة بلداناً كثيرة ، ويبلغ منيته أن يمشى على الماء ، وأن تتحول الأشياء له ذهباً وفضة ، فأهل التقوى لهم هذه الأشياء مثوبة بتقواهم ، لأنهم شروا أنفسهم بالتقوى ، فتبرءوا من نفوسهم ، ورفعوا البال منها ، فنالوا المنى ، وأولئك السحرة شروا أنفسهم بالسحر فنالوا المنى[1] :

ولكن هذا يعرفه كل واحد منهما من نفسه ، لأن التقوى مسألة مستورة . لدى المتقى ، وعملية السحر مسألة مستورة عند من يريد سترها ، وما يبدو بعد ذلك على يد كل منهما متشابه الظاهر ، وكم غر كثير من الدجالين أهل الغرة ، فأفسدوا حياتهم ، وأضلوا سعيهم ، فكيف يمكن التمييز والتفريق بينهما ؟ ؟ :

لا شك أن ذلك إنما يعود إلى نوع من إدراك البصيرة ، والطباع التى تماثل تتجاذب ، ويتعارف أصحابها ، بينما تتنافر الطباع المتعارضة ويتنافر أصحابها ، فأهل التقوى يدركون أفعال أهل التقوى ، ويميزونها من أفعال السحرة والدجالين ، والمشعوذين ، فلا يروج لديهم إلا ما كان عليه طابع القدرة الإلهية ، فيرفعون أكف الحمد والثناء والتسبيح والتقديس :

---

١ — المسائل المكنونه ص ٢١ ب :

الفصل السابع

خاتم الأولياء

تحت هــذا العنوان نأتى إلى خاتم فصول هذه الرسالة ، حيث تنتظرنا عدة مسائل كانت مثار كثير من المناقشات ، بل مبعث كثير من الشكوك والتأويلات ، وكتاب الترمذى بهذا العنوان كان أحد كتابين استند إليهما خصومه فى الوشاية به ، وتوجيه الاتهامات إليه ، وتحريض العامة عليه ، حتى خرج من ترمذ إلى بلخ ، فقد روى الذهبى فى « تذكرة الحفاظ »(١)، عن السلمى أن الترمذى نفى من ترمذ بسبب كتابين ألفهما بها ، هما « ختم الولاية » و « علل الشريعة » ولأنه كان يذهب إلى أن للأولياء خاتماً ، كما أن للأنبياء خاتماً ، فقالوا : إنه فضل الولاية على النبوة ، وإنه احتج بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم « يغبطهم النبيون والشهداء » وقال : لو لم يكونوا أفضل منهم لما غبطوهم .

وفى غيبة كتاب « ختم الأولياء » عن أيدى الباحثين ذهبت ظنونهم بالحكيم الترمذى كل مذهب ، اعتماداً على هذه النقول ، وأقرب مثال لذلك ما ذكره الدكتور على عبد القادر وآربرى فى مقدمتهما لكتابى الرياضة وأدب النفس الذى نشر بإخراجهما عام ١٩٤٧ م ، فقد استنتجا أن الحكيم الترمذى يرى أن الولاية — وهى القربة إلى الله تعالى — تعم المؤمنين ، وأن هنالك ولاية خاصة ذات درجات ومنازل ، وأن من الولاية ولاية الأنبياء والمرسلين ، وأن ولاية النبى أفضل من نبوته ، من حيث إن نبوة التشريع متعلقة بمصلحة الوقت ، والولاية لا تعلق لها بوقت ، كما أن النبوة صفة الخلق دون الحق ، ثم يقولان فى هذه المقدمة « وكما أن النبوة تمثل دائرة متألفة فى الخارج من نقط وجود الأنبياء ، كاملة بوجود النقطة المحمدية ، فالولاية أيضاً دائرة متألفة فى الخارج من نقط وجود الأولياء كاملة بوجود النقطة التى تختم بها الولاية . فالنبوة لها خاتم يكملها ، والولاية كذلك لها خاتم يكملها » .

« هذا هو السبب فى وجود الخاتم ، وبقى أن نعرف ما هو الخاتم ، وظاهر كلام الترمذى أن الخاتم مقام يستحقه الولى حيث (يناوله مفاتيح الكرم وخزائن المنن) ، والمفروض على هذا أن يكون محمد خاتم الأولياء ، فهو (صاحب المقام

---

١ — جـ ٢ ص ١٩٧ ، وانظر أيضاً « طبقات الشافعية » للسبكى جـ ٢ ص ٢٤٥ .

المحمود ، وصاحب المغفرة) كما هو خاتم الأنبياء ، وعلى هذا يكون المراد بالخاتم (الإنسان الكامل) : : : : : : ولكنا إذا اعتبرنا الخاتم بمعنى الكامل ، لا الآخر ، والمفروض أن الولاية قائمة إلى قيام الساعة ، فكيف يمكن أن يستقيم هذا فى خاتم الأنبياء ، وهل يجوز أن يبقى باب النبوة مفتوحاً ، كما أن باب الولاية مفتوح ؟ ؟ هذه هى نقطة الخطر والغموض فى هذا المذهب» ثم تسترسل المقدمة فتقول : «أما إذا أردنا بالخاتم الآخر ، كما هو المتبادر ، فلا يكون محمد خاتم الأولياء ، ما دامت الولاية مستمرة بعده ، ولكن من عسى أن يكون خاتم الأولياء غير محمد ؟ ألا يجوز أن يكون هذا الخاتم أفضل من خاتم الأنبياء ؟ ما دامت الولاية — فى طبعيتها — أفضل من النبوة ؟ ؟ وهذا أيضاً موضع خطر بالنسبة لهذا التفسير الأخير » ثم يعلقان بقولهما «وأياً كان الأمر ، فليس من شك فى أن هذا المذهب كان محل نقاش وجدال فى الأوساط العلمية وغيرها فى بلده ، وكان سبباً لطرده منها ، وما قاله السلمى من عدم فهم الناس له إنما هو حسن اعتذار ، وإلا فالموضوع مهما قلبناه على أية ناحية من نواحيه يسوق إلى نتائج لا يوافق عليها الرأى العام الإسلامى ، سواء فى ذلك (١) تفضيله الولاية على النبوة ، أو (٢) اختصاص الولى بما ليس عند النبى ، أو (٣) القول فى الخاتم[1]» :

وعلى الرغم من أنهما لم يقبلا اعتذار السلمى عنه بعدم فهم الناس له ، فاننا نجد ابن تيمية أكثر اعتدالا عند معالجته لفكرة خاتم الأولياء وعند مناقشته للحكيم الترمذى ، ولكنه يوجه أكثر لائمته وأشدها على من رأى أنهم غلوا فى هذه الفكرة ، واستغلوها من بعده ، فيقول «وقد ظن طائفة غالطة أن خاتم الأولياء أفضل الأولياء قياساً على خاتم الأنبياء ، ولم يتكلم أحد من المشايخ المتقدمين بخاتم الأولياء إلا محمد ابن على الحكيم الترمذى ، فانه صنف مصنفاً غلط فيه فى مواضع ، ثم صار طائفة من المتأخرين يزعم كل واحد منهم أنه خاتم الأولياء ، ومنهم من يدعى أن خاتم الأولياء أفضل من خاتم الأنبياء ، من جهة العلم بالله ، وأن الأنبياء يستفيدون العلم

---

١ — ص ٢٤—٢٦ .

بالله من جهته ، كما يزعم ذلك ابن عربي (١) .

ولسنا هنا بصدد مناقشة هذه الآراء ، لأن ما فيها سوف يتضح من خلال عرضنا ومناقشتنا لرأي الحكيم الترمذي نفسه ، ولكننا أوردناها لكي نلقي ضوءاً كافياً على ما يمكن أن يتبادر إلى الأذهان عند مناقشة هذه الفكرة ، ونبين مدى أهميتها لدى جمهور المسلمين عامة ، والباحثين منهم خاصة . ولعل مما يزيل بعض اللبس أن نبدأ بعرض فكرة الحكيم بشأن المفاضلة بين الأنبياء والأولياء ، لنتدرج منها إلى خاتم الأولياء وبيان شأنه وصفته ومرتبته حتى يتبين لنا إن كان هنالك أساس يعتمد عليه في توجيه التهمة إليه أو نفيها عنه .

ومن المعلوم أنه ينبغي أن لا تبتر قضية عن موضعها وسياقها ، وأن لا يؤخذ رأي في بناء مذهب من المذاهب فنقطعه عن باقي البناء لنقول إنه يمثل هذا البناء ، وأننا نحكم على المذهب كله بحكمنا على هذا الرأي ، فان هذا نوع من التحريف لا يليق بالبحث العلمي .

لقد عرفنا من قبل كيف تتصاعد المراتب الروحية في حلقات متتابعة لا نكاد نبصر خلالها فجوات ، ابتداء من أول خطوة ، وهي التوحيد إلى أرقى مرتبة وهي الرسالة ، كما لاحظنا أن ذلك لا يعني أن كل حلقة منها تسلم إلى الحلقة الأرقى تلقائياً حسب شروط وأحوال ينبغي تحققها في السالك لهذا الطريق ، بل إن كل درجة أو منزلة أو مقام مرهون برحمة الله ومنته ومشيئته ، فهنالك فوارق غير مرئية ، لا يستطيع السالك أن يتحكم فيها ، أو أن يجتازها بجهده أو سعيه أو نشاطه الروحي ، لذلك كان عدد القائمين بكل منزلة أدنى من عدد القائمين فيما دونها من المراتب ، حيث يتناسب العدد مع علو المرتبة تناسباً عكسياً ، فجعلهم الله طبقات « فنهم أنبياء ورسل ، ومنهم أنبياء ، ومنهم أولياء مجتبون ، ومنهم أولياء ، فقدم في كل طبقة منه بعضاً ، ورفع بعضهم فوق بعض درجات ، كل إنما يتقدم بحظه من ربه(٢) » فالأقل من كل صنف هو الأعز ، ألا ترى أن المؤمنين قليل في

---

١ — الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان ص ٨٤ .

٢ — كيفية خلق الإنسان ص ١٧٩ب — ١٨٠ أ .

الكافرين ، والأتقياء قليل فى المؤمنين ، والأولياء قليل فى الأتقياء ، والأنبياء قليل فى الأولياء ، والرسل عليهم السلام قليل فى الأنبياء[١]» ذلك لأن لله «من كل جنس صفوة ، فالعرش صفوته من الأمكنة ، وعدن صفوته من الجنان ، والكعبة صفوته من البيوت ، والأمناء صفوته من الملائكة ، والأنبياء صفوته من الأولياء ، والأولياء صفوته من الزاهدين ، والزهاد صفوته من العاملين ، [والعاملون صفوته] من الراغبين والراغبون صفوته من الآدميين[٢]» .

وهذا كله يدل على أن مراتب الأنبياء ومرتبة النبوة أعلى وأرقى وأسمى وأفضل من مراتب الأولياء ومرتبة الولاية مهما تعل أو ترق أو تسم أو تكتمل ، ومع ذلك فقد لا يبدو هنا التفريق بين مرتبة الولاية ومرتبة النبوة بقدر ما يبدو تسلسل المراتب وتدرجها ووضع مرتبة النبوة فى درجة أعلى وأفضل ، لكنه فى نصوص أخرى يبين فى صراحة ووضوح أن مقام النبيين يختلف عن مقام الأولياء ، وأن طريق الأنبياء مغايرة لطريق الأولياء ، فيجتمع — فى ذلك — التغاير والتفاضل معاً ، ويبين — من ذلك — أنه يرى أن للأنبياء عقدة النبوة ، وأن للأولياء عقدة الولاية ، وأن كلا منهما تختلف عن الأخرى ، وأن عقدة النبوة أفضل من عقدة الولاية ، يقول[٣] عند شرحه لما رواه ابن عمر رضى الله عنهما قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : أحشر أنا وأبو بكر وعمر هكذا ، وأخرج السبابة والوسطى والبنصر : «وروى لنا عن أصابع رسول الله صلى الله عليه وسلم أن المشيرة منها كانت أطول من الوسطى ، والبنصر أقصر من الوسطى ، وذكر المنازل والإشراف على الخلق ، وأن رسول الله صلى الله عليه وسلم أعلاهم إشرافاً ، ثم من بعده أبو بكر دون رسول الله صلى الله عليه وسلم فوق عمر ، ثم من بعده عمر دون أبى بكر رضى الله عنهما ، فمن لم يعرف شأن أصابع رسول الله صلى الله عليه وسلم حمل تأويل هذا الحديث على الانضمام والاقتراب بعضهم من بعض ، وهذا معنى بعيد ، لأن حشر

---

١ — علم الأولياء ص ٦٢ ب .

٢ — فى بيان المفردين ص ١٨٦ أ من مخطوطة ولى الدين وص ٤٧ ب من مخطوطة أسعد أفندى .

٣ — نوادر الأصول ص ٣٨ .

رسول الله صلى الله عليه وسلم حشر الرسل عليهم السلام ، وحشر أبي بكر وعمر حشر الصديقين رضوان الله عليهم أجمعين ، وكذلك مقامه فى العرصات ، هو فى مقام النبيين ، ومقامهما من العرصات مقام الصديقين » فهو — إذن — يفرق بين عقدة النبوة وعقدة الولاية ، وهو يفضل عقدة النبوة ويرفعها درجات على عقدة الولاية ، ثم هو — بعد ذلك — لا يجد مجالا للمقارنة أو المفاضلة بين الولى والنبى ، لأن عقدة كل منهما من واد مختلف ، نعم تمكن المفاضلة بين الولى والولى ، وبين النبى والنبى ، عند من تكون لديه وسائل المفاضلة ، أما بين النبى والولى فلا ، لأن الميزان غير متحد ، والمقياس غير متفق ، فالنبوة — وهى عقدة الأنبياء — غير الولاية التى هى عقدة الأولياء ، لأن الله ولى « الأنبياء بأن أخذهم من نفوسهم إلى محل النبوة وكشف الغطاء ، وولى هذا الصنف من الأولياء بأن أخذهم من نفوسهم إلى محل الولاية وكشف الغطاء ، فهؤلاء فى عقدة ، وهؤلاء فى عقدة[1] » . ومن المؤكد أن مكانة الأنبياء قد فاقت مكانة الأولياء وبانت عنها بوناً بعيداً ، فان « لطمأنينة الأنبياء صلوات الله عليهم وقناعتهم ورضاهم وأمانتهم وموافقتهم غور بعيد لا يشبه شيئاً مما عند الأولياء ، قد بان هؤلاء بنبوتهم ومكانتهم فى القربة [عمن] بعدهم من الأولياء بوناً بعيداً[2] » .

وليس لنا بعد هذه النصوص التى نقلناها عن مختلف كتب الحكيم الترمذى ورسائله أن نعارضها بما يمكن أن نستنتجه من بعض عباراته ، فان الاستنتاجات لا يمكن أن تقف أمام التصريحات ، كما أنه لا يمكن أن ندعى أن هذه التصريحات وإنما قصد بها التغطية على موقف معين يفهم من ثنايا المذهب منطقياً ، لأن ذلك قد يكون صحيحاً بشأن تصريح واحد أو اثنين ، أما أن يتكرر مثل ذلك التصريح وبصورة متكاملة كما رأيناها ، فلا تقبل مثل هذه الدعوى فيه .

وعلى ذلك نستطيع أن نلقى ضوءاً كافياً على ما قيل عنه إنه مستند لمن اتهمه

---

١ — ختم الأولياء ص ٣٨٨—٣٨٩ .

٢ — كيفية خلق الإنسان ص ١٨٠ ب .

بأنه فضل الولاية على النبوة ، لأنه احتج بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم : « يغبطهم النبيون والشهداء » وقال : لو لم يكونوا أفضل لما غبطوهم . ولنورد نحن نص الحكيم الترمذى فى هذا الموضوع ، فقد قال بعد أن ناقش بعض مدعى الصدق من القراء فى إنكارهم على الأولياء ما اختصهم الله به بأنهم يقيسون هذه الأمور على ما يرونه من أنفسهم ، وهم فى عمى عن علم منن الله تعالى ، وحظوظه لخاصته ، ومحبته إياهم ورأفته لهم ، فاذا سمعوا عن شىء من ذلك تحيروا وأنكروا . قال[1]: « ثم هم يروون الأخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم « إن لله عباداً ليسوا بأنبياء ولا شهداء ، يغبطهم النبيون والشهداء لمكانهم وقربهم من الله عز وجل » و « ليتمنين اثنا عشر نبياً أنهم كانوا من أمتى » ، « لو أقسمت لبررت أن لا يدخل قبل سابق أمتى الجنة إلا بضعة عشر ، منهم إبراهيم وإسماعيل وإسحق ويعقوب ومريم ابنة عمران » فاذا رأوا هذه الأخبار سمحوا ، وإذا صاروا إلى الإشارات وإلى المنصوص من الناس جحدوا ، فهل هذا إلا من الحسد ! ؟ فصار مثالهم فى هذا كما قال الله تعالى فى تنزيله « فَإِنَّهُمْ لاَ يُكَذِّبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللهِ يَجْحَدُونَ » (أنعام ٣٣) كانوا يتحدثون فيما بينهم بمبعث نبى يخرج على دين إبراهيم خليل الرحمن صلوات الله عليه ، فلما جاءهم محمد صلى الله عليه وسلم جحدوه .

« قال له قائل : أليس فى هذه الأخبار ما يدل على تفضيل من دون الأنبيا على الأنبياء ؟ . . . .

« قال : معاذ الله أن يكون كذلك ؛ ليس لأحد أن يفضل على الأنبياء أحداً لفضل نبوتهم ومحلهم .

« قال [له قائل] : فلم يغبطهم النبيون وليسوا بأفضل منهم ؟ ؟

« قال : قد فسره فى الخبر ، وذلك لقربهم ومكانهم من الله » .

فليس فى هذا النص ما يشير إلى أن الحكيم يفضل الولاية على النبوة ، بل أى

١ — ختم الأولياء ص ٣٩٣—٣٩٤ .

ولى على أى نبى ، وإذا كان القائل له قد أراد أن يستنتج مثل هذا المعنى مما أورده من الأخبار ، فان الحكيم الترمذى قد استعاذ بالله من ذلك ، فهل يمكن لنا أن نأخذ الحكيم بما أراد أن يستنتجه هذا القائل ولم يتم له ؟ وقد أنكره الحكيم دون تريث ؟ لا غرو إذن أن نجد ابن تيمية فى نصه السابق لا يوجه هذه التهمة إلى الحكيم الترمذى كما فعل الآخرون ، وإنما يوجهها إلى طائفة من المتأخرين الذين اعتمدوا على قول الحكيم الترمذى فى خاتم الأولياء « فصار طائفة من المتأخرين يزعم كل واحد منهم أنه خاتم الأولياء ، ومنهم من يدعى أن خاتم الأولياء أفضل من خاتم الأنبياء من جهة العلم بالله . . . .[1] » .

ولعل هذه المسألة فى مذهب الحكيم قد أصبحت واضحة محددة المعالم بحيث يمكن القول - بكل ثقة - إن الحكيم يضع حدوداً فارقة بين النبوة والولاية ، وإنه يضع النبوة فى منزلتها اللائقة بها فوق منزلة الولاية ، وإنه لا يفضل أى ولى مهما تكن مكانته ورتبته فى الولاية على أى نبى مهما تكن مكانته ومنزلته من النبوة[2] . وهو لم ينتظر أحداً ليحكم على من يخالف هذا الحكم بالمروق من الدين ، ولكنه أصدر حكمه فى ذلك جزماً فى نص يحسم هذا الموقف تماماً ، بحيث لا نحتاج معه إلى مزيد ، فيقول[3] : « ومن شك فى هذا ، فلم يعلم أنه ليس [لـ] أحد من أمته صلى الله عليه وسلم [ما] كان له فهو شاك كافر » .

بذلك وضعنا الحدود الفاصلة التى تحفظ لكل ذى مقام مقامه دون خلط أو التبـــاس .

أما من حيث تدرج المقامات الروحية ، فان مقامات الأولياء قد تصل إلى أن تكون دون مقام الأنبياء مباشرة ، ولكنها لا تلتبس به . ولقد عرفنا أن طريق الأنبياء غير الطريق العامة للأولياء ، لأن طريق الأنبياء هو طريق الجباية بمشيئته

---

١ - وتحقيق هذه المسألة والمقارنة بين فكرة الحكيم الترمذى وما صارت إليه عند هؤلاء المتأخرين تحتاج إلى بحث مطول نرجو أن يوفقنا الله للقيام به .

٢ - ولسوف نجد مصداقاً لذلك كلما تقدمنا فى هذا الفصل .

٣ - الرد على الرافضة ص ٨٦ أ .

تعالى ، أما طريق الأولياء التى يسلكونها فهى طريق الإنابة « فطريق الأنبياء طريق مختص ، وطريق الأولياء طريق الجادة التى شرعها الله لعباده على الصدق والوفاء بتطهير القلوب وتصفية الأخلاق حتى يصلوا إليه[1] » لكن هنا لك طائفة أخرى من الأولياء اجتباهم الله على طريق الأنبياء ، فجذب قلوبهم إليه جذباً ، وهم بين طائفة الأولياء — أولياء الإنابة — وطائفة الأنبياء ، لأنهم جذبوا إليه على طريق الأنبياء، ولكنهم لم يبلغوا مرتبة النبوة ، فهؤلاء قد أقامهم الله — كما يقول الترمذى — « فيما بين الأنبياء والأولياء ، فهم من الأنبياء على الأذن قرباً ، والأولياء على الأقفية ، فهم أكبر انتباها ويقظة ، وأبصر بطريق الأنبياء ، لأنهم ساروا على ذلك الطريق مجذوبين ، فهم المنفردون الذين غرقت قلوبهم فى وحدانيته ، وانفردوا عن الأشياء ، فهم المحدثون[2] » .

وهؤلاء — على ما يرى الحكيم — هم تابعو محمد صلى الله عليه وسلم الذين ذكرهم الله تعالى فى قوله الكريم « قُلْ هَـٰذِهِ سَبِيلِى أَدْعُو إِلَى ٱللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِى » (يوسف ١٠٨) لأنهم جذبوا على طريقهم فساروا خلفهم فى هذا السبيل فهم لذلك يدعون إلى الله كما ذكرت الآية ، لا إلى سبيله فحسب ، لأن الدعاة إلى الله — فرداً — أعلى وأرقى من الدعاة إلى سبيل الله ، فالدعاة إلى الله « عن آلائه ينطقون ، وعن تدبيره يكشفون ، وعن فردانيته يذكرون ، والآخرون دعاؤهم إلى سبيله بالحكمة والموعظة الحسنة ، يكشفون عن عورات النفوس ودواهيها ، وعبث الحياة الدنيا وخدعها وغرورها ، وطلب الصدق من القلوب . . . . »[3] .

وهؤلاء الأولياء — كما عرفنا — هم الذين انتقلوا فى ملكوت الأسماء من ملك إلى ملك حتى وصلوا إلى ملك الملك بين يديه ، وعلى قدر ما يعطى الولى من ملكوت الأسماء على قدر ما يكون حظه من ربه .

وما نزال نرقى مع الأولياء درجة درجة حتى نصل إلى هذا الولى الذى حاز

---

١ ، ٢ ، ٣ — شفاء العلل ص ٥ أ — ٦ أ وانظر أيضاً نوادر الأصول ص ١٧٤

حظه من جميع الأسماء ، فهو محظوظ من ربه ، وهو خاتم الأولياء ، وليس وراء ذلك للأولياء مذهب ، لأنه إذا انتهى من أسمائه تعالى صار إلى الباطن الذى لا يدرى ، لأنه قد انقطعت هنالك الصفات ، « فكلما تخطى إلى ملك أعطى ذلك الاسم ، حتى يكون الذى يتخطى جميع ذلك إلى ملك الوحدانية الفردانية هو الذى يأخذ حظوظه من الأسماء ، وهو محظوظ من ربه ، وهو سيد الأولياء ، وله ختم الولاية من ربه ، فاذا بلغ المنتهى من أسمائه فإلى أين يذهب ؟ وقد صار إلى الباطن الذى انقطعت عنه الصفات ؟ » (ختم الأولياء ص ٣٣٥) .

ومن هذا النص نستطيع أن ندرك معنى من معانى « خاتم الأولياء » ، إنه هو الذى يأخذ بجميع حظوظه حتى يبلغ المنتهى من الأسماء الإلهية ، ويتخطى ذلك إلى ملك الوحدانية الفردانية . ...

ولكى ندرك بقية المعانى التى يحتويها ، لا بد أن نذهب إلى الأصل الذى قيس عليه وهو « خاتم الأنبياء » لندرك معانيه فى حدود مرتبة النبوة ، ثم نعود بعد ذلك إلى خاتم الأولياء لكى ندرك مثل هذه المعانى ، ولكن ، فى حدود مرتبة الولاية :

لقد اختار الله من عباده أولياءه ، وفضل بعضهم على بعض ، كما اصطفى أنبياءه ، وفضل بعضهم على بعض ، وقد خص محمد صلى الله عليه وسلم بما لم يؤت أحد من العالمين ، ومن هذه الخصوصيات ماليس يدركه إلا أهل الخصوص ، ومنها ما ليس لأحد عنه محيص ولا محيد ، يقول الحكيم « وكان الله ولا شيء ، فجرى الذكر ، وظهر العلم ، وجرت المشيئة ، فأول ما بدأ بدأ ذكره ، ثم ظهر فى العلم علمه ، ثم فى المشيئة مشيئته ، ثم فى المقادير هو الأول ، ثم فى اللوح هو الأول ، ثم فى الميثاق هو الأول ، ثم هو الأول يوم تنشق عنه الأرض ، ثم هو الأول فى الخطاب ، والأول فى الوفادة ، والأول فى الشفاعة ، والأول فى الجوار ، والأول فى دخول الدار ، والأول فى الزيارة ، فبهذا ساد الأنبياء عليهم السلام » ، وهذه من الخصوصيات التى لا يدركها إلا أهل خاصته تعالى ، « ثم خص بما لا يدفع ، وهو خاتم النبوة ، وهو حجة الله عز وجل على خلقه يوم الموقف ، فلم

ينل هذا أحد من الأنبياء » (ختم الأولياء ص ٣٣٧—٣٣٨) :

وخاتم النبوة هو الحجة التي يبرزها الله على خلقه وعلى أنبيائه حين يطالبهم بالعبودة التي خلقهم لها ، فلا يبقى لأحد منهم حس ولا حركة من الرهبة والهيبة ، بينما يتقدم الرسول محمد صلى الله عليه وسلم بقدم صدق على جميع صفوف الأنبياء والمرسلين مقدماً صدق العبودية « فيقبله الله منه ، ويبعثه إلى المقام المحمود عند الكرسي ، فيكشف الغطاء عن ذلك الختم ، فيحيطه النور ، وشعاع ذلك الختم يبين عليه ، وينبع من قلبه على لسانه من الثناء ما لم يسمع به أحد من خلقه ، حتى يعلم الأنبياء كلهم أن محمداً صلى الله عليه وسلم كان أعلمهم بالله عز وجل، فهو أول خطيب، وأول شفيع ، فيعطى لواء الحمد ومفاتيح الكرم » (ص ٣٣٨) وكأنه يقول الأنبياء عليهم السلام « معاشر الأنبياء ، هذا محمد ، جاء في آخر الزمان ، ضعيف البدن ، ضعيف القوة ضعيف المعاش ، قليل العمر ، أتى بما قد ترون من صدق العبودة ، وغزارة المعرفة والعلم ، وأنتم في قواكم وأعماركم وأبدانكم لم تأتوا بما أتى ، ويكشف الغطاء عن الختم ، فينقطع الكلام ، وتصير الحجة على جميع خلقه ، لأن الشيء المختوم محروس» (ص ٣٤٠) « فجمع الله تعالى أجزاء النبوة لمحمد صلى الله عليه وسلم ، وتممها له ، وختم عليها بختمه ، فلم تجد نفسه ولا عدوه سبيلا إلى ولوج موضع النبوة من أجل ذلك الختم » (ص ٣٤٠) ولم يعد لأحد عليه سبيل في الانتقاص منه ، ولا بالزيادة عليه مما ليس منه .

فنحن نجد أن ختم النبوة إنما يعني كمال الصدق في العبودة ، وكمال العلم بالله ، وذلك كله على مستوى النبوة وفي دائرتها .

ومما يوضح هذا المعنى ما عرفناه من قبل وكيف أن معرفة الله تعالى والعلم به إنما تتم بمعرفة أسمائه الحسنى ، عن طريق التخلق بما تمنحه هذه الأسماء للعبد ، فكمال علم الرسول صلى الله عليه وسلم بالله تعالى إنما يكون بكمال خلقه . ولذلك يرى الحكيم الترمذي أن الله تعالى قد أخرج أخلاقه المائة والسبعة عشر لعباده ، وقسمها على أسمائه العليا وأسمائه الحسنى ، ثم « تفضل بها على عبيده ، على قدر منازلهم عنده ، فمنح أنبياءه منها ، فمنهم من أعطاه منها خمساً ، ومنهم من أعطاه منها عشراً أو عشرين ، وأكثر من ذلك وأقل » ؛

أما خاتم الأنبياء فقد أوتيها جميعاً ، ولذلك فانه يقدم على الله بجميع أخلاقه التى ذكرها ، وهو يفسر بذلك ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من أنه قد بعث ليتمم مكارم الأخلاق ، يقول[1] « وروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : بعثت لأتمم مكارم الأخلاق ، فأنبأنا فى قوله هذا أن الرسل قد مضت ولم تتمم هذه الأخلاق ، كأنه بقيت عليهم من هذا العدد بقية ، فأمر أن يتممها ، فأعلمنا فى قوله هذا أن تلك الأخلاق التى كانت فى الرسل فيه ، ثم هو هو مبعوث لإتمام ما بقى منها ، ليقدم على الله بجميع أخلاقه التى ذكرها ، مائة وسبعة عشر خلقاً ، فلا يجوز لنا أن نتوهم عليه أنه بعث لأمر فقدم على ربه وهو غير متمم له » .

ونحن وإن كنا نرى أن مقام النبوة لكافة الأنبياء أسمى من أن نجازف بالحديث عنه على هذه الصورة ، فإن غرضنا من ذكر ذلك هو بيان رأى الحكيم ، وفهمه لمعنى ختم النبوة ، وأن معناها الذى ذكرناه ، وهو كمال العبودة ، وكمال العلم بالله إنما يظهر بأوضح جلاء فى تمثل أسماء الله الحسنى وأمثاله العلى دون أن يترك مجالا لا نتقاص منتقص ، ولا لاستزادة مستزيد ، وذلك فى مستوى النبوة هو ختم النبوة ، « ومعناه عندنا أن النبوة تمت بأجمعها لمحمد صلى الله عليه وسلم ، فجعل قلبه لكمال النبوة وعاء ثم ختم عليها » (ص ٣٤١) وقد خص بذلك نبينا محمد صلى الله عليه وسلم من بين سائر الأنبياء .

فاذا أردنا أن نأخذ هذا المعنى للختم لنطبقه فى مستوى الولاية كان هو ختم الولاية ، ولذلك يوصف خاتم الأولياء بكثير من أوصاف خاتم الأنبياء ، مع ملاحظة هذا الفارق الأساسى ، وهو أن أوصاف خاتم الأنبياء إنما تلاحظ فى مستوى النبوة ودائرتها ، وأن أوصاف خاتم الأولياء — كذلك — إنما تلاحظ فى مستوى الولاية ودائرتها ، فتتفق الأوصاف لفظاً ومعنى وتختلف درجة وكيفاً وما صدقا ، لذلك لا نجد تعارضاً حين نراه يصف خاتم الأولياء بنفس الأوصاف التى وصف بها خاتم الأنبياء ، وفى نفس الموضع ، لكنه يعقب فيضعه فى موضعه

---

١ — نوادر الأصول ص ٣٥٩ .

من دائرة الولاية بالنسبة لدائرة النبوة : فيقول عنه « فلم يزل هذا الولى مذكورا فى البدء ، أولا فى الذكر ، وأولا فى العلم ، ثم هو الأول فى المشيئة ، ثم هو الأول فى المقادير ، ثم هو الأول فى اللوح المحفوظ ، ثم الأول فى الميثاق ، ثم الأول فى المحشر ، ثم الأول فى الخطاب ، ثم الأول فى الوفادة ، ثم الأول فى الشفاعة ، ثم الأول فى الجوار ، ثم الأول فى دخول الدار ، ثم الأول فى الزيارة ، فهو فى كل مكان أول الأولياء ، كما كان محمد صلى الله عليه وسلم أول الأنبياء ، فهو من محمد صلى الله عليه وسلم عند الأذن ، والأولياء عند القفا » (ص ٣٤٥) .

فهنا نجد لخاتم الأولياء نفس الأوصاف التى ذكرها لخاتم الأنبياء ، ولكن فى حدود دائرة الولاية .

ولذلك كان حجة الله على أوليائه ، وعلى سائر الأولياء من دونهم « فهو سيدهم ، ساد الأولياء ، كما ساد محمد صلى الله عليه وسلم الأنبياء ، فينصب له مقام الشفاعة ، ويثنى على الله تعالى ثناء ، ويحمده بمحامد ، يقر الأولياء بفضله عليهم فى العلم بالله تعالى » (ص ٣٤٤ — ٣٤٥) .

وقد سار الله تعالى بهذا الولى على طريق الرسول صلى الله عليه وسلم ، مختوماً بختم الله ، حتى قعد الشيطان عنه بمعزل ، وأيست النفس منه فبقيت محجوبة ، وقدم هو بكمال الولاية مختوماً ، فصار حجة على الأولياء « بأن يقول الله تعالى لهم : معاشر الأولياء ، أعطيتكم ولايتى فلم تصونوها من مشاركة النفس ، وهذا أضعفكم وأقلكم عمراً قد أتى بجميع الولاية صدقاً فلم يجعل للنفس فيها نصيباً ولا تلبيساً ... ... فيقر له الأولياء يومئذ بالفضل عليهم » (ص ٤٢٢) .

ولسنا بحاجة إلى أن نعيد ما لعله قد أصبح واضحاً أن ذلك كله فى مجال الولاية ودائرة الأولياء ، أما ما هو أسمى من ذلك فهو مجال النبوة ودائرة الأنبياء ، وسيدها وخاتمها هو الرسول الكريم محمد صلى الله عليه وسلم ، فهو سيد ولد آدم ، وسيد أهل الموقف دون منازع . أما خاتم الأولياء فهو سيد من دون الأنبياء ، فالأولياء خلفه درجة درجة ومنازل الأنبياء بين يديه (ص ٣٤٥) .

والختم يكون — إذن — بمعنى الكمال ، إما فى النبوة بالنسبة لخاتم الأنبياء عليه الصلاة والسلام ، وإما فى الولاية بالنسبة لخاتم الأولياء .

أما بالنسبة لخاتم الأنبياء فقد ورد النص بذلك ، ولا مرد له ، وأما بالنسبة لخاتم الأولياء ، فمن المعقول تماماً أن تتسامى درجات الأولياء ومنازلهم فى مراتب الكمال ، حتى نصل إلى فرد يحوز قصب السبق من بينهم ، فيكون أكملهم عبودة لربه ، وأعلاهم علماً بالله ، ويمكن أن نطلق عليه حينئذ إنه خاتم الأولياء .

وعلى الرغم من أنه من أندر النوادر أن يصل إلى منتهى السباق أكثر من فرد بنفس المستوى ، فانه يظل احتمالا قائماً أن يصل إلى هذا المستوى الأخير من مستويات الولاية أكثر من فرد ، ومع ذلك فالحكيم لا يحدثنا إلا عن فرد واحد يصل إلى هذا المستوى ، ولعل ذلك راجع إلى فكرته عن الختم ، فإنه إذا نال هذه المنزلة أكثر من فرد واحد لم يعد خاتماً ، لأنه وجد لدى غيره ما يوجد لديه .

وهنا تأتى المشكلة التى عبر عنها الدكتور على عبد القادر وأرى بأنه إذا اعتبرنا الخاتم بمعنى الكامل ، لا الآخر ، فانه لا يضرنا هذا التفسير فى الولاية ، لأن المفروض أن الولاية قائمة إلى قيام الساعة ، ويمكن أن يأتى بعد الولى الكامل أولياء أقل منه كمالا ، لكن كيف يستقيم هذا المعنى فى خاتم الأنبياء ؟ وهل يجوز أن يبقى باب النبوة مفتوحاً ، كما أن باب الولاية مفتوح ؟ ؟ هنا لا بد أن نضيف معنى لا يتم معنى الخاتم بدونه ، ذلك المعنى هو الآخر ، فهو مع كونه بمعنى الكمال يعنى الآخرية كذلك .

ولقد يبدو فى بعض نصوص الترمذى ما يعارض ذلك ، مثل قوله : فإن الذى عمى عن خبر هذا يظن أن « خاتم النبيين » تأويله أنه آخرهم مبعثاً ، فأى منقبة فى هذا ؟ وأى علم فى هذا ؟ ؟ هذا تأويل البله الجهلة » (ص ٣٤١) ، ولقد يظن من يطالع هذا النص أن الحكيم يرى أن الخاتم لا تعنى الآخر ، وإنما تعنى الكامل فقط[1] ، وذلك غير صحيح لأنه فى هذا النص ينعى على هؤلاء الذين

---

١ — وبمثل هذه الثغرة استطاع القاديانية والبهائية أن يخدعوا بعض بسطاء المسلمين وادعوا النبوة لدعاتهم . انظر فى ذلك كتاب « القاديانية والبهائية » لمحمد الخضر حسين وكتاب « الرد على أوهام القاديانية » للحافظ التيجانى .

يقصرون معنى الخاتم على معنى الآخر ، ولا يرون بجانب هذا المعنى معنى الكامل ، مع أن هذا أولى بالملاحظة والانتباه لأنه هو المعنى الأسمى والأعمق ، أما الآخر فهو المعنى القريب الواضح الذى يقتصر عليه البله والجهلة — كما يقول .

يدل على ذلك أنه يفسر الخاتم بمعنى الآخر فى مواطن ومناسبات أخرى ، من ذلك قوله فى كتاب « أدب النفس »[1]، عند ما قال له قائل : فهل يجوز لأحد أن يفعل على ما يتراءى له فى قلبه ؟ أو يقتدى بالخضرعليه السلام فيما يبدو ؟ قيل : لا ، قد ختم الله تعالى بالرسول محمد صلى الله عليه وسلم الرسالة ، ولم يبق فى الأرض بعده إلا الملهمون والمحدثون[2] .

فاذا سألت : وهل يتخذ هذا المعنى أيضاً بالنسبة لخاتم الأولياء ؟ أجاب بهذا النص الواضح المحدد بالنسبة لكليهما فيقول : أو ليس كائنا فى الزمان من له ختم الولاية ؟ وهو حجة الله على جميع الأولياء يوم الموقف ، كما أن محمداً صلى الله عليه وسلم آخر الأنبياء فأعطى ختم النبوة ، فهو حجة الله تعالى على جميع الأنبياء . فكذلك هذا الولى الذى هو آخر الأولياء فى آخر الزمان . (ص ٤٣٦) ، فخاتم الأنبياء هو آخرهم وأكملهم معاً ، وخاتم الأولياء هو — أيضاً — آخرهم وأكملهم معاً .

لا ، ليست هذه مشكلة حقيقية يمكن أن يناقش فيها الحكيم الترمذى ، لأن الخاتم عنده سواء فى النبوة أو الولاية تجمع بين معنيى الكمال والآخرية ، ولا يقتصر على واحد منهما ، فلا خطر — إذن — من إطلاق هذه التسمية على آخر الأولياء ، إذا ثبت أنه أكملهم أيضاً ، وهذا هو الذى يحتاج إلى شىء من المناقشة ، فان ابن تيمية — مثلا — يقول[3]: وليس آخر الأولياء أفضلهم ، كما أن آخر الأنبياء

---

١ — ص ١١١ .

٢ — علماً بأن الدكتور على عبد القادر وأربرى أشار إلى هذا النص فى الحاشية رقم ١ من صفحة ٢٦ فى مقدمتهما لكتاب الرياضة وأدب النفس ، ونلاحظ مثل هذا المعنى فى نصوص أخرى سبقت فى هذا الفصل .

٣ — الفرقان ص ٨٥ .

أفضلهم ، فان فضل محمد صلى الله عليه وسلم ثبت بالنصوص الدالة على ذلك .
ويقول[1]: وقد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم من غير وجه أنه قال : خير القرون القرن الذى بعثت فيه ، ثم الذين يلونهم ، ثم الذين يلونهم . وهذا ثابت فى الصحيحين من غير وجه . وهو يرى أن أمة محمد صلى الله عليه وسلم أفضل الأمم ، وأفضلها أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم ، وأفضل الأصحاب السابقون الأولون ، وأفضل السابقين الأولين الخلفاء الأربعة ، وأفضل الخلفاء الأربعة أبوبكر ، ثم عمر رضى الله عنهم[2] .

وبالجملة فانه يرى أن أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم هم أفضل أمته على الإطلاق ، وأن أبا بكر ثم عمر رضى الله عنهما هما أفضل الصحابة ، فكيف نتصور أن يأتى فى آخر الزمان من هو أفضل من واحد منهما ؟ ثم إنه من المعلوم أن كل قرن لاحق شر من سابقه ، فكيف يخرج من شرار القرون من هو أفضل ممن أبرزهم خير القرون ؟ .

ولم يغفل الحكيم الترمذى مناقشة مثل هذه الآراء ، بل أفاض فيها وعليها من فكره وقلمه ما توج به نظريته ، فهو يرى — بالنسبة لعلاقة الولاية بالزمان — « أن الولاية والصديقية ليستا من الزمان فى شىء » وأنه لو كان هناك ارتباط بين هذه المراتب الروحية وتطور الزمان إلى أسوأ أو إلى أحسن لما أمكن أن يبعث الله رسله فى أوقات الفترة والعمى ، وتحكم دولة الباطل والجهالة ، ولكنه أرسلهم حتى نعش الحق وزهق الباطل « فماذا يكبر فى الصدور أن يكون فى آخر الزمان من يوازى أولهم لحاجة الخلق إليهم ! ! ؟ » (ص ٤٣٠) .

إن الذى يكبر فى الصدور هو عدم الاستشراف إلى أفق أعلى لكى نرى أن الولى ، وإن يكن مرتبطاً بحياته وجسده بزمنه ومكانه الذى وجد فيه ، إلا أنه

---

١ — الفرقان ص ٨٣ ، عن عمران بن حصين رضى الله عنه ، رواه البخارى فى كتاب الشهادات وكتاب فضائل الأصحاب ، وغيرهما ، ورواه مسلم فى كتاب فضائل الصحابة .

٢ — الفرقان ص ٨٣ — ٨٤ .

مرتبط بقلبه وعقله وروحه بما يسمو على قيود الزمان والمكان ، فلا تحكم عليه البيئة ، ولا يحكم عليه الزمن ، ولا يحكم عليه المكان ، وإن شئت فقل : إنه يحكم على الزمن والمكان والبيئة بما آتاه الله من عطائه ، وما وهبه من منحه ، وتلك هى — على الحقيقة — معجزة الإيمان . ألم يخرج الله رسوله صلى عليه وسلم بعد أشد القرون جاهلية ؟ فكان رحمة مهداة ؟ أخرج الناس بإذنه من الظلمات إلى النور ؟ وكان أصحابه الهداة منهم ؟ فهل حكم عليهم الزمان ؟ وهل حكم عليهم المكان ؟ اللهم لا ، بل حكموا هم الزمان والمكان بفضل ولاية الله لهم ، ثم ولايتهم لله .

وعلى ذلك فالخيرية وما دونها لا تحكم على هؤلاء ، وإنما تتعلق بالذين يقعون تحت حكم الزمن فيفيدهم إقباله ، ويغنيهم على أنفسهم ، ويضرهم إدباره ، ويعين عليهم أنفسهم ، يقول الحكيم عن ذلك « إن أهل هذا الدين صنفان : صنف منهم عمال الله تعالى ، يعبدونه على البر والتقوى ، فهم محتاجون إلى خير الزمان وإقباله ودولة الحق ، لأن تأييدهم من ذلك ، وصنف منهم أهل اليقين ، يعبدون الله على وفاء التوحيد عن كشف الغطاء وقطع الأسباب واللوذان فيها ، غير ملتفتين إلى إقبال الزمان وإدباره ، ولا يضرهم إدباره ، وهو قول النبى صلى الله عليه وسلم : إن لله عباداً يغذوهم برحمته ، يحييهم فى عافية ، ويميتهم فى عافية ، ويدخلهم الجنة فى عافية ، تمر عليهم الفتن كقطع الليل المظلم لا تضرهم[١] » ، ويقول « لا تزال طائفة من أمتى ظاهرين على الحق لا يضرهم من ناوأهم حتى تقوم الساعة[٢] » .

فولاية الله فى مستوى بعيد عن تحكم الزمان والمكان ، لأنها أسمى وأعلى من أن تقع تحت تأثيرهما ، وإذا كان الأمر كذلك لم نحتج إلى إقامة مثل هذه الفواصل

---

١ — انظر هذا الحديث بلفظ مختلف فى الجامع الصغير للسيوطى ج ١ ص ٧٩ رواه الطبرانى فى الكبير وأبو نعيم فى الحلية عن ابن عمر .

٢ — روى مع اختلاف فى اللفظ عند البخارى ومسلم عن المغيرة ، وعند ابن ماجه عن أبى هريرة وعند الحاكم فى مستدركه عن عمر ، وقال السيوطى فى الجامع الصغير إنه صحيح . ج ٢ ص ١٨٩ .

الزمنية والمكانية بين أولياء الله ، سواء كانوا فى أول القرون أو آخرها ، فى شرق الأرض أو فى مغربها ، ولكننا نستطيع أن نضعهم جميعاً على نسق فيما بينهم ، لذلك لا يمتنع أن نجد فى آخر الزمان من يوازى أولهم ، كما يقول الحكيم ، ويستدل عليه بقوله « ومما يحقق ما قلناه ما حدثنا صالح بن عبد الله الترمذي عن ابن عمر رضى الله عنهما قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : مثل أمتى مثل المطر لا يدرى أوله خير أم آخره »[1] ، ثم روى بسنده عن عبد الرحمن بن سمرة قال : جئت من غزوة مؤتة ، قال : ذكرت قتل جعفر وزيد وابن رواحة ، بكى أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال : وما يبكيكم ؟ فقالوا : وما لنا لا نبكى وقد قتل خيارنا وأشرافنا وأهل الفضل فينا ، فقال عليه الصلاة والسلام : لا تبكوا ، إنما مثل أمتى مثل حديقة ، قام عليها صاحبها ، فاجتث رواكبها ، وهيأ ساكنها وحلق سعفها ، فأطعمت عاماً فوجاً ، ثم عاماً فوجاً ، ثم عاماً فوجاً ، فلعل آخرها طعماً يكون أجودها قنواناً ، وأطولها شمراخاً ، والذى بعثنى بالحق ليجدن ابن مريم فى أمتى خلفاء عن حواريه » (ص ٤٣١ — ٤٣٢) وقد روى الحكيم هذا الحديث أيضاً فى كتابه « نوادر الأصول » ثم قال « وفى رواية أخرى : ليدركن المسيح من هذه الأمة أقوام إنهم لمثلكم أو خير منكم ، ثلاث مرات ، ولن يخزى الله أمة أنا أولها والمسيح آخرها »[2] ، وقد روى السيوطى فى جامعه الصغير (ج ٢ ص ١١١) حديثاً مقارباً عن الحكيم وعن الحاكم فى مستدركه عن جبير بن نفير قال : ليدركن الدجال قوماً مثلكم أو خيراً منكم ، ولن يخزى الله أمة أنا أولها وعيسى بن مريم آخرها . وقال عنه إنه حديث صحيح .

كما استدل الحكيم أيضاً بما ذكره الله تعالى فى كتابه بشأن الفىء عن المهاجرين ، ثم عن الأنصار ، ثم عن الذين جاءوا من بعدهم « فذكر المهاجرين فشهد لهم ،

---

١ — رواه السيوطى فى ج ٢ ص ١٣٦ من الجامع الصغير عن أحمد فى مسنده والترمذى عن أنس ، وعن أحمد فى مسنده عن عمار وعن أبى يعلى فى مسنده عن على ، وعن الطبرانى فى الكبير عن ابن عمرو ، وقال عنه إنه حسن .

٢ — ص ١٥٦ .

ووصفهم بصدق الإيمان ، فقال « أولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ » وذكر الذين تبوءوا الدار والإيمان من قبلهم — وهم الأنصار — ووصفهم بالإيثار على أنفسهم ، وبالبراءة من الشح والحسد ، ثم قال « وَالَّذِينَ جَاءُوا مِن بَعْدِهِم » (الحشر ٨ — ١٠) فكل من جاء على سبيلهم من بعدهم إلى انقراض الدنيا فهم المذكورون بالمجىء ، وقد جعل الله أيديهم فى الفىء شرعاً سواء » (ص ٤٣٥) .

كما ذكر الله السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم باحسان على نسق واحد ، سواء فى رضاه عنهم ورضاهم عنه ، فقال « وَالسَّابِقُونَ الأَوَّلُونَ مِنَ المُهَاجِرِينَ وَالأَنصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُم بِإِحْسَانٍ رَّضِيَ اللهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ، وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتَهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَداً ذَلِكَ الفَوْزُ العَظِيمُ » (التوبة ١٠٠) فجعلهم فى الرضا شرعاً واحداً . (ص ٤٣٦) .

ولقد تسمح النفوس بذلك بعيداً عن ذكر الأسماء ، حيث لا يهولها أن تجد فضل الله يطبق فيعم الآخرين مع الأولين ، لكننا حين نذكر أسماء مثل أبى بكر الصديق وعمر الفاروق رضى الله عنهما يهولنا الأمر ، ولا نتوقع أن يبلغ الحكيم بأحد مبلغهما ، لذلك قال له قائل : فهل يجوز أن يكون فى هذا الزمان من يوازى أبا بكر وعمر رضى الله عنهما ؟ قال : إن كنت تعنى فى العمل فلا ، وإن كنت تعنى فى الدرجات فغير مدفوع ».

وينبغى أن نذكر هنا رأى الحكيم فى أن دخول الجنة وقسمة ما فى الدرجات يكون بالأعمال ، أما نيل الدرجات نفسها فيكون بسعى القلوب إلى الله ، لذلك يرى أن رجحان أبى بكر فى الميزان على الأمة كان بعمله ، وكذلك رجحان عمر ، رضى الله عنهما ، أما ما فى القلوب فإن الميزان لا يتسع له . « قال له القائل : فأين حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم : خرجت من باب الجنة ، فأتيت الميزان ، فوضعت فى كفة وأمتى فى كفة ، فرجحت بالأمة ، ثم وضع أبو بكر مكانه فرجح بالأمة ، ثم وضع عمر مكان أبى بكر فرجح بالأمة ، قال : هذا وزن الأعمال لا وزن ما فى القلوب . . . . . . ألا ترى أنه يقول : خرجت من باب الجنة ، فالجنة للأعمال والدرجات للقلوب ، والوزن للأعمال لا لما فى القلوب . إن الميزان لا يتسع

لما فى القلوب ، فالميزان عدله ، وما فى القلوب عظمته ، وكيف توزن العظمة ؟ » (ص ٤٣٧) .

أما العمل الذى رجح به أبو بكر الأمة فهو عمله فى أهل الردة حيث رد الله به الإسلام على الأمة ، فهذا عمل يوازى عمل الأمة ويزيد ، ويبقى له بعد ذلك عمله لنفسه ، وأما العمل الذى رجح به عمر الأمة فهو أن أبا بكر لم يجد مهلة حتى يبوئ الإسلام ، ويمهد له ، ويوضح السنن ، ويمصر الأمصار ، ففعل ذلك عمر ، رضى الله عنهما ، حتى ورد الخلق بعدهما على أوسع منهاج وأوضحه ، فكل من جاء بعدهما فهو يسير على منهاجهما ، ومن سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها ، فهذه أعمال لم يعد لأحد أن يصل إلى مثلها ، لذلك رجح كل منهما الأمة بهذه الأعمـــال .

ولكن الأعمال ليست هى الحكم فى تحصيل الدرجات ، وإلا فكيف تقدم محمد صلى الله عليه وسلم سائر الأنبياء ، وقد كان عمره يسيراً ، لقد تقدمهم بما فى قلبه ، لا بالأعمال ، ولو كان بالأعمال لكان عمل عشرين سنة يدق فى جنب عمر نوح عليه السلام .

فاذا كان التفاضل بأمر غير الأعمال هو اليقين ، ووصول القلب إلى الله تعالى ، فغير مدفوع أن يكون لمن بعدهما مثلهما أو أكثر منهما ، فمن الذى حرز رحمة الله تعالى ؟ وقصرها عن أهل هذا الزمان ؟ حتى لا يكون فيهم سابق ولا مقرب ، ولا مجتبى ولا مصطفى ، ولقد روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : إن أهل الجنة ليرون أهل الغرف كما يرى الكوكب الدرى فى أفق السماء . قالوا : يا رسول الله ، تلك منازل الأنبياء فلا نبلغها ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : أولئك رجال آمنوا بالله وصدقوا المرسلين[1]. وفى رواية أخرى : إن أهل الغرف

---

١ — وقد روى مسلم هذا الحديث الشريف فى صحيحه عن أبى سعيد الخدرى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قال : إن أهل الجنة ليتراءون أهل الغرف من فوقهم ، كما تتراءون الكوكب الدرى الغابر من الأفق من المشرق أو المغرب لتفاضل ما بينهم ، قالوا : يا رسول الله ، تلك منازل الأنبياء لا يبلغها غيرهم ، قال : بلى ، والذى نفسى بيده ، رجال آمنوا بالله وصدقوا المرسلين .

ليرون فى أعلى الدرجات كما يرى الكوكب الدرى فى الأفق ، وإن أبا بكر وعمر منهم . فأبو بكر وعمر من أهل الغرف ، وهم أهل عليين المقربون الذين وصفهم الله فى تنزيله بقوله « وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الأَرْضِ هَوْناً » ثم قال عنهم بعد أن أتم وصفهم « أُولَئِكَ يُجْزَوْنَ الْغُرْفَةَ بِمَا صَبَرُوا وَيُلَقَّوْنَ فِيهَا تَحِيَّةً وَسَلَاماً » (الفرقان ٦٣ و ٧٥) فهل أخبر فى الكتاب أن أهل الغرف كانوا من أوائل الأمة أو من أواخرها ؟ وهل منع الله أن يكون لأحد من الحظوظ مثلما كان لأبى بكر وعمر رضى الله عنهما ؟ هل آيس الله الخلق من بعدهما من ذلك ؟ أو حرز رحمته إلا عنهما ؟ (ص ٤٣٦ — ٤٤٢) .

ولقد نجد أن الحكيم الترمذى يقف فى مناقشته هذه على أرض صلبة ، سواء على أساس من أصول مذهبه ، أو على أساس من النصوص القرآنية الكريمة والنبوية الشريفة ، بحيث لا نكاد نجد ما يقابلها أو يردها ، ولكن ما يؤيدها أو يتساوق معها .

وهذه الفكرة — على كل حال — فكرة تقف فى وجه المغالاة التى تجعل من رءوس أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ورضى عنهم ، قمماً تعجز البشر أن يصلوا إليها أو إلى مستواها ، ونحن مع تقديرنا لهم ، ولما بذلوه فى تشييد الدين ، أكمل تقدير وأتمه ، نجد أن مثل هذه المغالاة تبث فى نفوس العاملين والساعين على سبيل الله شعور اليأس عن الوصول إلى منتهى الشوط ، وتهيئ لهم وسائل التواكل ، وتمهد أعذار التقصير ، باعتبار أن هؤلاء نماذج لا تتكرر ، وقمم لا تبلغ ، فإذا فتح الباب على مصراعيه لهؤلاء العاملين والساعين أن يسارعوا ويتنافسوا ، واثقين أن باب الله مفتوح لمن يصل ، وأن رحمة الله ليست مقصورة على أهل زمن دون زمن ، أو مكان دون مكان ، لأنها أعم من الزمان ومن المكان ، كما هو الشأن فى مذهب الحكيم ، لم يبعد أن تنالهم هذه الرحمة بما نالت به سابقيهم . ولعمرى إنه لا يستطيع أحد أن ينكر أن هذه هى روح الإسلام التى جعلت من الرسول صلى الله عليه وسلم — نفسه — أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر ، فلم يكن ليوضع الرسول صلى الله عليه وسلم موضع الأسوة ثم يقال إن احتذاءها أمر مستحيل ، وإن الوصول إلى أعلى درجات الولاية غير ممكن إلا لهذا الفرد أو ذاك من أصحاب

رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟

وإن وصول أبي بكر وعمر وغيرهما من أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم إلى ما وصلوا إليه من درجات الولاية لا يمكن أن يعتبر حاجزاً بقدر ما يعتبر حافزاً ، فمذهب الحكيم الترمذي — في هذه النقطة — يعبر أروع تعبير عن روح الأمل في رحمة الله ، والتفاؤل بمستقبل الدين ، والثقة في أمة محمد صلى الله عليه وسلم أن تظل معتصمة بالله ، وفيه بالعهد ، متمسكة بغاية القصد ، كما ذكر الرسول صلى الله عليه وسلم بقوله «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين حتى يأتيهم أمر الله وهم ظاهرون» صحيح متفق عليه عن المغيرة ، وقوله «لا تزال طائفة من أمتي قوامة على أمر الله لا يضرها من خالفها» رواه ابن ماجه عن أبي هريرة وهو صحيح ، وقوله «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق حتى تقوم الساعة» ، رواه الحاكم في مستدركه عن عمر ، وهو صحيح[1] .

وعلى ذلك ، فليس في هذه المسألة أيضاً ما يصح أن نأخذه على الحكيم الترمذي ، إلا أنه يتجاوز هذا الحد إلى مستوى آخر ، فخاتم الأولياء باعتبار أنه آخر الأولياء لا يمكن أن يكون هو أبا بكر أو عمر أو أحد الصحابة الأجلاء ، لأن زمنه متأخر عن زمنهم ، وباعتبار أنه أكمل الأولياء وأفضلهم لا بد أن يكون أفضل من أبي بكر وعمر وغيرهم من أجلاء الصحابة ، وهذه هي النقطة التي لا يسهل على مسلم أن يستسيغها ، وكيف نستسيغ ذلك في شأن أبي بكر ، وهو الذي ذكره الله تعالى في كتابه بقوله «ثَانِيَ اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا» (التوبة ٤٠) وهو الذي ذكره الرسول صلى الله عليه وسلم — فيما رواه مسلم عن عبد الله — بقوله : لو كنت متخذاً من أمتي أحداً خليلا ، لاتخذت أبا بكر خليلا . أو في شأن عمر وهو الذي وافق الوحي قبل نزوله في عدة مسائل ، وهو الذي روت عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه يقول : قد كان يكون في الأمم قبلكم محدثون ، فان يكن في أمتي منهم أحد ، فان عمر بن الخطاب منهم : رواه مسلم

---

١ — انظر هذه الروايات في الجامع الصغير للسيوطي ج ٢ ص ١٨٩ .

في صحيحه ، ولقد روى الحكيم نفسه بشأن عمر أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال : لو كان بعدى نبى لكان عمر(١) . فكيف أمكن له أن يفضل عليه أو على أبي بكر أحداً من الأولياء بالغاً ما بلغ ! !

ولعل شعور الترمذى العميق بذلك يبدو فى فلتات القول ، مثل ما حدث عند ما سئل عما يصفه بعض الناس أن الولى لا يرى ، وأنه فى قباء الله تعالى ، وأنه مبرقع فى برقع الله تعالى . . . فقال : هذا قول رجل أحمق يتوهم أشياء من تلقاء نفسه ، لم يخطر بباله قط شأن الولاية على وجهه . . . . . . : ولو كان كما وصف من شأن الولى لكان له الفضل على الصديق والفاروق ، فنعوذ بالله أن يكون كما وصف من شأن الولى وصفة الأولياء ، وهذا رسول الله صلى الله عليه وسلم رأس الأولياء ، وبعده الصديق رضى الله تعالى عنه ، وبعده الفاروق رضى الله عنه ، فهل كان أحد منهم غامضاً فى الناس ؟ ؟ ، وهذا معناه أنه لا يفضل على أبى بكر وعمر رضى الله عنهما — غير الرسول صلى الله عليه وسلم — أحداً من الأمة ، فكيف يتم له ذلك وهو يفضل عليهما خاتم الأولياء ؟ إلا أنه قد يعتذر عنه بأنه ضرب بهما المثل لسائله لأنهما أفضل الأولياء عنده ، أو لأنهما أفضل الأولياء إلى عهده ، وقبل ظهور خاتم الأولياء .

وقد ناقشه ابن تيمية فى ذلك فقال(٢) : وهو ، أى الحكيم الترمذى ، رحمه الله تعالى ، وإن كان فيه فضل ومعرفة ، ومن الكلام الحسن المقبول ، والحقائق النافعة أشياء محمودة ، ففى كلامه من الخطأ ما يجب رده ، ومن أشنعها ما ذكره فى ختم الولاية ، مثل دعواه فيه أنه يكون فى المتأخرين من درجته عند الله أعظم من درجة أبى بكر وعمر وغيرهما ، ثم إنه تناقض فى موضع آخر لما حكى عن بعض

---

١ — ختم الأولياء ص ٤٤٣ ، وذكر السيوطى فى الجامع الصغير أنه قد رواه أحمد فى مسنده والحاكم فى مستدركه عن عقبة بن عامر ، والطبرانى عن عصمة بن مالك ، وقال عنه إنه ضعيف .

٢ — حقيقة مذهب الاتحاديين ص ١١٥ وقد نقله الدكتور عثمان يحيى فى ملحق بكتاب « ختم الأولياء » ص ٥٠٦ .

الناس إن الولى يكون منفرداً عن الناس ، فأبطل ذلك واحتج بأبى بكر وعمر ، وقال : يلزم هذا أن يكون أفضل من أبى بكر وعمر ، وأبطل ذلك :

ولقد ذكر الحكيم نفسه فى مناسبات أخرى أن رجحان أبى بكر لم يكن راجعاً إلى عمله بقدر ما كان راجعاً إلى ما وقر فى قلبه ، وكذلك عمر ، رضى الله عنهما[1].

على أننا بعد أن أزلنا فواصل الزمان والمكان بالنسبة للولاية لم يعد أمامنا أن نستنكف من أن يكون أفضلهم هو أولهم أو آخرهم ، وليس هذا الحكم لنا ، لكنه إذا وجد نص تمسكنا به ، وقد وردت أمثال هذه النصوص التى ذكرناها فى شأن أبى بكر وعمر رضى الله عنهما ، فلم يعد لنا محيص عنها ، ولعل الحكيم الترمذى قد اعتمد فى شأن خاتم الأولياء على نصوص لم نطلع عليها ، كانت أصرح فى مضمونها من هذه الأحاديث التى رواها ، مثل ما رواه عن عبد الرحمن بن سمرة من قول رسول الله صلى الله عليه وسلم « فلعل آخرها طعماً يكون أجودها قنواناً ، وأطولها شمراخاً ، والذى بعثنى بالحق ليجدن ابن مريم فى أمتى خلفاء عن حواريه » ومثل ما رواه من قوله « ليدركن المسيح من هذه الأمة أقوام إنهم لمثلكم أو خير منكم ، ثلاث مرات » وقد روى الحاكم وصححه عن جبير بن نفير عن رسول الله صلى الله عليه وسلم « ليدركن الدجال قوماً مثلكم أو خيراً منكم ، ولن يخزى الله أمة أنا أولها وعيسى بن مريم آخرها » :

ومثل هذه الأحاديث تمهد لفكرة الحكيم عن خاتم الأولياء ، وتقدم احتمالا كبيراً لا يسوغ إغفاله أو نفيه أو إنكاره ، خاصة وأن النصوص التى وردت بشأن أبى بكر وعمر ليست فى تفضيل أحدهما بإطلاق ، بل فى ذكر فضائلهما ، وإن

---

١ — انظر « الصلاة ومقاصدها » ص ٥٤ وعلل العبادات ص ١٧١ أ — ب :

وقد روى ابن ماجه بسنده عن على قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : أبو بكر وعمر سيدا كهول أهل الجنة من الأولين والآخرين إلا النبيين والمرسلين ، لا تخبرهما يا على ما داما حيين . وقد روى ابن ماجه بسنده مثل هذا الحديث عن عون بن أبى جحيفة عن أبيه، الحديثان برقم ٩٥و ١٠٠ بالجزء الأول من سنن ابن ماجه ص٣٦و٣٨

تكن فضائل يعسر أن يلحق بها أحد .

من هذا يتبين أن مهاجمته واتهامه لا يستندان على أساس فى أى نقطة أو وجه من وجوههما ، حتى فى تفضيله خاتم الأولياء على صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فإنه احتمال ممكن سواء من الناحية العقلية أو الناحية السمعية ، وإن كان إثباته صعباً عزيزاً .

وإذا كان الأمر كذلك ، فمن عسى أن يكون ختم الأولياء عند الحكيم الترمذى ؟ إنه يقول : إنه إذا « أتى وقت زوال الدنيا ابتعث الله ولياً اصطفاه واجتباه ، وقربه وأدناه ، وأعطاه ما أعطى الأولياء ، وخصه بخاتم الولاية » (ص ٣٤٤) ، ولقد بلغتنا الأخبار الصحيحة فى شأن نزول عيسى عليه السلام قبل قيام الساعة ، فهل هو المقصود بذلك ؟ لقد سئل الحكيم عن صفة ذلك الولى الذى له إمامة الولاية ورياستها وختم الولاية فقال : ذلك من الأنبياء قريب يكاد يلحقهم ، ثم وصف مقامه بأنه فى أعلى منازل الأولياء فى ملك الفردانية ، وله خزائن السعى ، لأن مقامه فى خزائن المنن التى للأولياء ، ومتناوله من خزائن القرب التى للأنبياء ، فهو فى السعى أبداً ، قد انكشف له الغطاء عن مقام الأنبياء ومراتبهم وعطاياهم وتحفهم » (٣٦٧ — ٣٦٨) . ومقتضى ذلك أنه ليس بنبى ، بل هو قريب المنزلة من منزلة النبوة ، ولذلك لا يجوز أن يكون هو عيسى عليه السلام ، لأن نبوته لم تفارقه ، وإن انطوى حكمها فى حكم نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، وقد نال مراتب النبوة وخزائنها ، وليس من المعقول أن يسلبها ليكتفى فى تشريفه وتكريمه بلقب خاتم الولاية الذى يقف من مراتب النبوة على أعتابها .

ولقد يشتبه الأمر على من يقرأ للحكيم مثل قوله : فالمحدثون لهم منازل فمنهم من أعطى ثلث النبوة ، ومنهم من أعطى نصفها ، ومنهم من له الزيادة ، حتى يكون أوفرهم حظاً فى ذلك من له ختم الولاية ، فعيسى عليه السلام هو أوفرهم حظاً من النبوة ، ويحق لذلك أن يكون هو خاتم الأولياء ! ؟ لكن ذلك لا يستقيم مع النص السابق والنصوص المماثلة له ، من حيث إن خاتم الولاية إنما يكون فى حدود دائرة الولاية ومستواها ، دون أن يتخطاها إلى مستوى النبوة .

وأما قول الحكيم بأن منهم من أعطى ثلث النبوة أو نصفها أو أكثر أو أقل ، فليس المقصود بذلك النبوة بمعناها المطلق الذى هو قبول الوحى ، ولكن بمعنى أخلاق النبوة ، فقد قال له القائل «إنى أهاب القول أن يكون لأحد من النبوة شىء سوى الأنبياء ، قال : ألم يبلغك حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : الاقتصاد والهدى والسمت الحسن جزء من أربعة وعشرين جزءاً من أجزاء النبوة ؟ فاذا كان المقتصد له من أجزاء النبوة ما ذكر فما ظنك بالسابق المقرب ؟ ؟ . وليس يبلغ الولى — مهما أوتى من أجزاء النبوة — درجة الوحى ، لكنه قد يبلغ درجة الحديث ، فلا تجتمع أجزاء النبوة لفرد غير الأنبياء عليهم السلام ، لكن أجزاء الولاية تجتمع لمن بلغ من الأولياء درجة ملك الملك بين يديه ، حتى كان فى قبضته ، ثم يكون سيدهم هو الذى نال كل هذه الأجزاء وختم له عليها ، فعيسى عليه السلام أسمى من أن يكون خاتم الأولياء بهذا المعنى ، وإنما هو عند الحكيم رجل من رجال هذه الأمة أوتى النبوة من قبل ، واندرج حكم نبوته فى نبوة محمد صلى الله عليه وسلم .

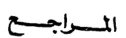
فهل كان الحكيم يقصد بذلك نفسه ؟ إننا لم نعثر فيما اطلعنا عليه من كتبه ورسائله على ما يشير إلى نحو ذلك .

هل كان يقصد المهدى كما تقول به الشيعة ؟ إن هنا لك نصاً لا يحدد ذلك تماماً ، ولا يفصل فى هذا الأمر ، بل يتركه مبهماً يحتمل الأمرين بدرجة سواء ، يقول فى هذا النص : فمن الذى حرز رحمة الله تعالى عن أهل هذا الزمان ؟ حتى لا يكون فيهم سابق ولا مقرب ، ولا مجتبى ولا مصطفى ؟ أو ليس المهدى كائناً فى آخر الزمان ؟ فهو فى الفترة يقوم بالعدل فلا يعجز عنه ؟ أو ليس كائناً فى الزمان من له ختم الولاية ؟ وهو حجة الله على جميع الأولياء يوم الموقف . (ص ٤٣٦) ففى هذا النص يستوى قول من يقول : إن الحكيم يفرد كلا منهما ، مما يدل على تغايرهما عنده فالمهدى شخص آخر غير ختم الولاية عنده ، وقول من يقول : إن الحكيم قد قرنهما فى نص واحد فى معنى واحد ، لهدف واحد ، وغاير فى الأسماء ليدل على اتحاد المسمى ، فالمهدى وختم الولاية شخص واحد عنده .

وحتى تتحقق هذه المسألة عند ما نعثر له على نص أوضح وأصرح نود أن نختم هذا الفصل بهذا الوصف الرائع الذى وصفه الحكيم به فقال[1]: وذاك عبد قد ولى الله استعماله، فهو فى قبضته يتقلب، به ينطق، وبه يبصر، وبه يبطش، وبه يعقل، شهره فى أرضه، وجعله إمام خلقه، وصاحب لواء الأولياء، وأمان أهل الأرض، ومنظر أهل السماء، وريحانة الجنان، وخاصة الله، وموضع نظره، ومعدن سره، وسوط الله فى أرضه، يؤدب به خلقه، ويحيى القلوب الميتة برؤيته، ويرد الخلق إلى طريقه، وينعش به حقوقه، مفتاح الهدى، وسراج الأرض، وأمين صحيفة الأولياء، وقائدهم، والقائم بالثناء على ربه بين يدى رسول الله صلى الله عليه وسلم، يباهى به الرسول صلى الله عليه وسلم فى ذلك الموقف، وينوه الله باسمه فى ذلك المقام، ويقر عين الرسول به صلى الله عليه وسلم، قد أخذ الله بقلبه أيام الدنيا، ونحاه حكمته العليا، وأهدى إليه توحيده، ونزه طريقه عن رؤية النفس وظل الهوى، وائتمنه على صحيفة الأولياء، وعرفه مقاماتهم، وأطلعه على منازلهم، فهو سيد النجباء، وصالح الحكماء، وشفاء الأدواء، وإمام الأطباء، كلامه قيد القلوب، ورؤيته شفاء النفوس، وإقباله قهر الأهواء، وقربه طهر الأدناس، فهو ربيع يزهر بنوره، وخريف يجتنى ثماره، وكهف يلجأ إليه، ومعدن يؤمل ما لديه، وفصل بين الحق والباطل، وهو الصديق والفاروق والولى والعارف والمحدث وواحد الله فى أرضه.

---

١ — نوادر الأصول ص ١٥٧—١٥٨ وانظر أيضاً ص ١٠٩—١١٠ وص ٤٠٦ من ختم الأولياء.



المراجع

– القرآن الكريم :

– الحديث الشريف :
وخاصة الجامع الصحيح للبخارى .
وصحيح مسلم :
وسنن ابن ماجه :

– التفسير
وخاصة تفسير أبى عبد الله محمد بن عمر القرشى (فخر الدين الرازى المتوفى سنة ٦٠٦ هـ) « مفاتيح الغيب » .
المطبعة الخيرية – مصر ١٣٠٧ هـ :
وتفسير أبى الفداء إسماعيل بن كثير القرشى الدمشقى المتوفى سنة ٧٧٤ هـ – عيسى البابى الحلبى – مصر .

المخطوطات

أ – للحكيم الترمذى

– إثبات العلل
مكتبة ولى الدين ، ضمن المخطوطة رقم ٧٧٠ وكلها للحكيم الترمذى وقد حصلت من المكتبة على نسخة لهذه المخطوطة مصورة على ميكرو فيلم :

– الاحتياطات
مكتبة باريس ، ضمن المخطوطة رقم ٥٠١٨ ، وكلها للحكيم الترمذى وتوجد لها نسخة مصورة بدار الكتب المصرية تحت رقم ٢١٨١٧ ب .

– الأعضاء والنفس
أنظر « غور الأمور » .

– الأكياس والمغترون (ويشتمل على « المسائل العفنة ») :
دار الكتب الوطنية الظاهرية ضمن المخطوطة رقم ١٠٤ ، وكلها للحكيم الترمذى وقد حصلت على نسخة مصورة لهذه الرسالة من معهد المخطوطات العربية بجامعة الدول العربية .

— الأمثال من الكتاب والسـنة
مكتبة باريس ضمن المخطوط رقم ٥٠١٨ السابق ذكرها .
مكتبة عاشر أفندى ضمن المخطوطة رقم ١٤٧٩.

— أنواع العـلوم
مكتبة ولى الدين ضمن المخطوطة رقم ٧٧٠ السابق ذكرها .

— مسألة لأهل مراتب القيامة
مكتبة ليبزج ضمن المخطوطة رقم ٢١٢ ، وقد حصلت من المكتبة على نسخة لهذه المخطوطة مصورة على ميكرو فيلم .

— مسألة فى الإيمان والإحسان والإسلام
مكتبة ولى الدين ضمن المخطوطة رقم ٧٧٠ السابق ذكرها
مكتبة ليبزج ضمن المخطوطة رقم ٢١٢ السابق ذكرها .

— تحصيل نظائر القـرآن
مكتبة بلدية الإسكندرية .
وتوجد لها نسخة مصورة بدار الكتب المصرية تحت رقم ٣٥٨٥ ج .

— الحمل اللازم معرفتها
مكتبة باريس ضمن المخطوطة رقم ٥٠١٨ السابق ذكرها .

— جواب كتاب من الرى
دار الكتب الوطنية الظاهرية ضمن المخطوطة رقم ١٠٤
وقد حصلت على نسخة مصورة لهذه الرسالة من معهد المخطوطات العربية بجامعة الدول العربيـة .

— الحج وأسراره
مكتبة باريس ، ضمن المخطوطة رقم ٥١٠٨ السابق ذكرها .
وانظر المطبوعات .

— حقيقة الآدمية
انظر المطبوعات : كتاب الرياضة .

— فى خلق هذا الآدمى
مكتبة ولى الدين ، ضمن المخطوطة رقم ٧٧٠ السابق ذكرها .

— رسالة فى الذكر ووصف المنفردين وفى الشكر والصبر .
مكتبة ولى الدين ، ضمن المخطوطة رقم ٧٧٠ السابق ذكرها
مكتبة أسعد أفندى ضمن المخطوطة رقم ١٣١٢ .
وقد حصلت على نسخة مصورة لهذه الرسالة من معهد المخطوطات العربية بجامعة الدول العربية .

— الرد على الرافضة
مكتبة ولى الدين ، ضمن المخطوطة رقم ٧٧٠ السابق ذكرها .

— الرد على المعطلة
مصورة بدار الكتب المصرية عن مخطوطة مكتبة بلدية الإسكندرية رقم ٣٢٨٢ ج

— باب فى السواد الأعظم
مكتبة ولى الدين ، ضمن المخطوطة رقم ٧٧٠ السابق ذكرها .

— شـــفاء العلل
مكتبة ولى الدين ، ضمن المخطوطة رقم ٧٧٠ السابق ذكرها

— باب فى بيان الشكر والحمد
دار الكتب المصرية ، مجاميع طلعت رقم ٦٩٤ تصوف .
مكتبة الجمعية الأسيوية ضمن المخطوطة رقم ١٠٥٦ .
وقد حصلت على نسخة مصورة لها من جامعة الدول العربية — معهد المخطوطات العـــربية .

— أبواب فى صفة العـــلم
مكتبة الجمعية الأسيوية رقم ١٠٥٦ السابق ذكرها .

— عرس الموحدين
مكتبة باريس ، ضمن المخطوطة رقم ٥٠١٨ السابق ذكرها .

— العقل والهوى
مكتبة باريس ، ضمن المخطوطة رقم ٥٠١٨ السابق ذكرها .

— العـلل
دار الكتب المصرية رقم ١٢٥ مجاميع .

— عـلل العبادات
مكتبة ولى الدين ، ضمن المخطوطة رقم ٧٧٠ السابق ذكرها .

— عـلم الأوليـاء
دار الكتب المصرية ، مجاميع طلعت رقم ٦٩٤ تصوف .

— غرس العارفين
مكتبة الجمعية الأسيوية رقم ١٠٥٦ السابق ذكرها .

غور الأمور (الأعضاء والنفس).
مكتبة عاشر أفندي ضمن المخطوطة رقم ١٤٧٩ السابق ذكرها .
مكتبة باريس ، ضمن المخطوطة رقم ٥٠١٨ السابق ذكرها .
مكتبة أسعد أفندى رقم ١٣١٢
وقد حصلت على نسخة مصورة لها من معهد المخطوطات العربية — جامعة الدول العـربية .

— الفروق ومنع الترادف
مكتبة باريس ، ضمن المخطوطة رقم ٥٠١٨ السابق ذكرها

— كتاب إلى أبى عثمان سعيد بن إسماعيل النيسابورى .
انظر « جواب كتاب من الرى » .

— كتاب إلى محمد بن الفضل البلخى
مكتبة ليبزج ، ضمن المخطوطة رقم ٢١٢ السابق ذكرها .

— كتاب إلى محمد بن الفضل البلخى
انظر « المسائل المكنونة »

— بيـان الكسـب
دار الكتب الوطنية الظاهرية ، ضمن المخطوطة رقم ١٠٤
وقد حصلت على نسخة مصورة لهذه الرسالة من معهد المخطوطات العربية — بجامعة الدول العربيـة

— الكلام على معنى لا إله إلا الله .

دار الكتب المصرية ، مجاميع طلعت رقم ٦٩٤ تصوف (فى ذيل «علم الأولياء»)
وتقارن بما فى «شفاء العلل» .

مكتبة خزينة رقم ١٧٦٢
وقد حصلت على نسخة مصورة لها من معهد المخطوطات العربية — جامعة الدول العربية .

— فى كيفية خلق الإنسان

مكتبة ولى الدين ، ضمن المخطوطة رقم ٧٧٠ السابق ذكرها .

— المسائل التى سأله أهل سرخس

دار الكتب الوطنية الظاهرية ، ضمن المخطوطة رقم ١٠٤
وقد حصلت على نسخة مصورة لهذه الرسالة من دار الكتب الوطنية الظاهرية .
مكتبة ليبزج ، ضمن المخطوطة رقم ٢١٢ السابق ذكرها .

— المسائل العفنة

انظر «الأكياس والمغترون»

— المسائل المكنونة (وفيها كتاب إلى محمد بن الفضل)

مكتبة ليبزج ، ضمن المخطوطة رقم ٢١٢ السابق ذكرها .
مكتبة بلدية الإسكندرية رقم ٣٥٨٥ ج ، وتوجد نسخة مصورة منها بدار الكتب المصرية رقم ٣٢٨٢ ج

— مكر النفس

مكتبة ليبزج ، ضمن المخطوطة رقم ٢١٢ السابق ذكرها .
مكتبة بلدية الإسكندرية رقم ٣٥٨٥ ج ، وتوجد نسخة مصورة منها بدار الكتب المصرية رقم ٣٢٨٢ ج .

— منازل العباد من العبادة

مكتبة عاشر أفندى ، ضمن المخطوطة رقم ١٤٧٩ السابق ذكرها .
مكتبة باريس ، ضمن المخطوطة رقم ٥٠١٨ السابق ذكرها .

- منازل القربة

مكتبة ولى الدين ، ضمن المخطوطة رقم ٧٧٠ السابق ذكرها .

- المنهيات ، وكل ما وجد من حديث بالنهى وهو غريب فى معناه .

مكتبة عاشر أفندى ، ضمن المخطوطة رقم ١٤٧٩ السابق ذكرها .

مكتبة باريس ، ضمن المخطوطة رقم ٥٠١٨ السابق ذكرها .

- مسألة فى شأن النية

مكتبة ولى الدين ، ضمن المخطوطة رقم ٧٧٠ السابق ذكرها .

عدا مسائل كثيرة غير محصورة ، متفرقة فى مختلف رسائله ومخطوطاته لم تقع تحت عنوان خاص .

ب — لغير الحكيم الترمذى

الحسينى : عبد المحسن

النزاع بين الصوفية والفقهاء

رسالة قدمت لنيل درجة الماجستير إلى جامعة القاهرة .

مكتبة جامعة القاهرة .

السيوطى : جلال الدين عبد الرحمن (ت ٩١١ هـ) .

الخبر الدال على وجود القطب والأوتاد والنجباء والأبدال .

المكتبة الأزهرية رقم [١٣٠ مجاميع] ٢٤٩١

الدر المنظم فى الاسم الأعظم .

المكتبة الأزهرية رقم [٩٧٩ مجاميع] ٤٦٢٤٠

قاسم غنى :

تاريخ التصوف فى الإســـلام .

نقله إلى العربية : الأستاذ صادق نشأت :

وقد اطلعت على ما يتعلق بالحكيم الترمذى — فى الجزء الخامس .

عن طريق معهد المخطوطات العربية بجامعة الدول العربية .

المطبوعات

أ ــ للحكيم الترمذى

ــ أدب النفس :

فى نسخة جمعت بين كتابى « الرياضة وأدب النفس » .

تحقيق أ. ج. أربرى والدكتور على حسن عبد القادر ؛

مصطفى البابى الحلبى ، القاهرة ١٩٤٧ م .

ــ بدء شأن أبى عبد الله

نشره الدكتور عثمان يحيى فى مقدمته لكتاب « ختم الأولياء » بتحقيقه ؛

ــ الحج وأسراره :

بتحقيق الأستاذ حسنى نصر زيدان . وهو غير ممحص النسبة للحكيم الترمذى ؛

القاهرة ١٩٦٩ م .

ــ ختم الأولياء :

تحقيق الدكتور عثمان إسماعيل يحيى مع ملاحق فى الولاية ؛

بيروت ١٩٦٥ م ؛

ــ الرياضة :

أنظر « أدب النفس » .

كما نشره عبد المحسن الحسينى بمجلة كلية الآداب ــ جامعة الإسكندرية ١٩٤٦ م؛

تحت عنوان « حقيقة الآدمية » .

ــ الصلاة ومقاصدها :

تحقيق الأستاذ حسنى نصر زيدان .

القاهرة ١٩٦٥ م .

ــ بيان الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد واللب :

تحقيق الدكتور نقولا هير ، وهو غير ممحص النسبة للحكيم الترمذى ؛

القاهرة ١٩٥٨

ــ نوادر الأصول :

استانبول ١٢٩٣ هـ .

ب — لغير الحكيم الترمذى

— الدكتور إبراهيم مدكور :
فى الفلسفة الإسلامية — منهج وتطبيقه ؛
القـاهرة ١٩٤٧ م ؛
— أحمد أمين :
ضحى الإسـلام ؛
القاهرة ١٩٣٤ ؛
— أربرى : أ. ج.
مقدمته مع الدكتور على حسن عبد القادر لكتاب « الرياضة وأدب النفس » — القاهرة ١٩٤٧ م .
الاسـفرايينى . أبو المظفر شاهفور بن طاهر بن محمد (ت ٤٧١ هـ) :
التبصـير فى الدين .
تخريج الأستاذ محمد زاهد بن الحسن الكوثرى ؛
مصر ١٩٥٥ م ؛
الاصطخـرى : أبو إسحق إبراهيم بن محمد (ت فى النصف الأول من القرن الرابع الهجرى) ؛
المسالك والممالك ؛
تحقيق الدكتور محمد جابر عبد العال الحينى .
أولـيرى . دي لاسى ؛
الفكر العربى ومكانته فى التاريخ ؛
ترجمة الدكتور تمام إحسـان ؛
مصر ١٩٦١ م ؛
الإيجـى . عضد الملة عبد الرحمن بن أحمد ؛
المواقف ؛
دار الطباعة العامرة ١٢٩٢ هـ ؛
البغـدادى : أبو بكر أحمد بن على الخطيب (ت ٤٦٣ هـ) ؛
تاريخ بغـداد ؛
مصر ١٣٤٩ هـ ؛

البغـــدادى : عبد القاهر بن طاهر (ت ٤٢٩ هـ) :
الفرق بين الفرق .
تحقيق الأستاذ محمد محى الدين عبد الحميد .
مصــر .
البــلاذرى : أبو الحسن أحمد بن يحيى (٢٧٩ هـ) :
فتوح البلدان .
مراجعة وتعليق الأستاذ رضوان محمد رضوان
مصــر ١٩٥٩ م .
التفتــازانى : الدكتور أبو الوفا الغنيمى .
ابن عطاء الله السكندرى — تصوفه :
مصر ١٩٥٨
ابن تيميــة : تقى الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم (ت ٧٢٨ هـ) :
الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان .
تصحيح الأستاذ محمود عبد الوهاب فايد .
مصر ١٩٥٥ م .
ابن الجــوزى : جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن (ت ٥٩٧ هـ) .
تلبيس إبليس .
مصر .
ابن جلجــل : أبو داود سليمان بن حسان الأندلسى (ت بعد ٣٨٤ هـ) .
طبقات الأطباء والحكماء .
تحقيق الأستاذ فؤاد السيد
مطبعة المعهد العلمى الفرنسى للآثار الشرقية بالقاهرة ١٩٥٥ م .
الحافظ التيجانى : السيد الأستاذ محمد .
رد أوهام القاديانية .
مصر ١٣٥٣ هـ .
ابن حجر العسقلانى : أبو الفضل أحمد على الكنانى (ت ٨٥٢ هـ) :
لســان الميزان .
حيدر أباد ١٣٢٩ هـ .
ابن حــزم : أبو محمد على بن محمد (ت ٤٥٦ هـ) :
الفصل فى الملل والأهواء والنحل .

القــاهرة ١٩٦٤ م .
جمهرة أنســاب العرب .
تحقيق الأستاذ عبد السلام محمد هارون ؛
مصر ١٩٦٢

الحســـينى : الدكتور عبد المحسن ؛
المعرفة عند الحكيم الترمذى .
مصــــر .
مقدمته لكتاب « حقيقة الآدمية » للحكيم الترمذى .
مجلة كلية الآداب ــ جامعة الإسكندرية الجزء الثالث سنة ١٩٤٦ ،

الحــكيم : السيد الأستاذ محمد تقى .
الأصول العامة للفقه المقارن ــ الجزء الأول ؛
بيروت ١٩٦٣ م.

الخضر حسين : الأستاذ الأكبر الشيخ محمد .
القديانية والبهائية .
مصــــر .

الخضــــرى : محمـــد .
محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية ــ الدولة العباسية .
مصــــر ؛

ابن خـــلدون : أبو يزيد عبد الرحمن بن محمد (ت ٨٠٨ هـ) .
المقـــدمة ؛
تحقيق الدكتور على عبد الواحد وافى ؛
مصر ١٩٦٥ م.

الدهـــلوى : شـــاه ولى الله أحمد (ت ١١٧٦ هـ) .
حجة الله البالغة ؛
مصر ١٣٢٣ هـ .

الذهـــبى : أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان (ت ٧٤٨ هـ) ؛
ميزان الاعتـــدال ؛
تحقيق الأستاذ على محمد البجاوى ؛
مصر ١٩٦٣ م .

تذكرة الحفـــاظ .
حيـــدر أباد ١٣٣٤ هـ.
السـبكى . تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن على بن عبد الكافى (ت ٧٧١هـ)
طبقات الشافعية .
تحقيق الأستاذ محمود محمد الطناحى والأستاذ عبد الفتاح محمد الحلو
مصر ١٩٦٤ م.
الســراج : أبو نصر عبد الله بن على الطوسى (ت ٣٧٨ هـ) :
اللمــع .
تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود والأستاذ طه عبد الباقى سرور .
مصر ١٩٦٠ م .
السـكندرى : أبو الفضل أحمد بن محمد بن عبد الكريم بن عطاء الله (ت٧٠٩ هـ) .
التنوير فى إسقاط التدبير .
مصر ١٣٤٦ هـ.
لطائف المــنن :
مصر ١٣٢٢ هـ.
الســلمى . أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين بن موسى (ت ٤١٢ هـ) :
طبقات الصوفية .
تحقيق الأستاذ نور الدين شريبة .
مصر ١٩٥٣ م.
رســالة الملامتية :
تحقيق الدكتور أبو العــلا عفيفى .
مصر ١٩٤٥ م.
الســهروردى : شهاب الدين أبو حفص عمر بن محمد بن عبد الله (ت ٦٣٢ هـ) .
عوارف المعــارف .
مصر ١٩٣٩ م.
الســيوطى : جلال الدين عبد الرحمن بن الناصر (ت ٩١١ هـ) :
الجامع الصغير فى أحاديث البشير النذير .
مصر
الشـعرانى : أبو المواهب عبد الوهاب بن أحمد بن على (ت ٩٧٣ هـ) :
الطبقات الكبرى .
مصر ١٩٢٥ م.

الشهرستانى : أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد (ت ٥٤٨ هـ) ؛
كتاب الملل والنحل ؛
تخريج الدكتور محمد بن فتح الله بدران .
مصر ١٩٥٦ م.

أبو طالب المكى: محمد بن على بن عطية (ت ٣٨٦ هـ) ؛
علم القلوب .
تحقيق الأستاذ عبد القادر أحمد عطا
مصر ١٩٦٤ م.

الدكتور عبد الحليم محمود
التفكير الفلسفى فى الإسلام .
مصر ١٩٥٥ م.

الدكتور عثمان يحيى .
مقدمته لكتاب ختم الأولياء .
بيروت ١٩٦٥ م.

الدكتور على حسن عبد القادر :
انظر أربرى .

الدكتور أبو العلا عفيفى :
التصوف — الثورة الروحية فى الإسلام ؛
مصر ١٩٦٣ م.
الملامتية والصوفية وأهل الفتوة .
مصر ١٩٤٥ م.

الغزالى : أبو حامد محمد بن محمد بن محمد (ت ٥٠٥ هـ) .
المنقذ من الضلال .
مع أبحاث فى التصوف للدكتور عبد الحليم محمود
مصر ١٩٦٤ م.

الفارابى : أبو النصر محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان (ت ٣٣٩ هـ) .
آراء أهل المدينة الفاضلة .
مصر

القشيرى : أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن (ت ٤٦٥ هـ) ؛
الرسالة القشيرية .
مصر ١٩٥٩ م.

ابن قتيبـــة : أبو محمد عبد الله بن مسلم (ت ٢٧٦ هـ) .
تأويل مختلف الحديث .
تصحيح وضبط الأستاذ محمد زهرى النجار .
مصر ١٩٦٦ م .
الكلاباذى : أبو بكر محمد بن إسحق البخارى (ت ٣٨٠ هـ) .
التعرف لمذهب أهل التصوف .
تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود والأستاذ طه عبد الباقى سرور .
مصر ١٩٦٠ م.
محمـــد عبـــده :
رســالة التوحيــد :
مصر ١٩٥٦ م.
نيكلســون : رينولد ألين .
الصوفية فى الإســلام .
ترجمة الأستاذ نور الدين شريبة .
مصر ١٩٥١ م.
فى التصوف الإســلامى .
ترجمة الدكتور أبى العلا عفيفى .
مصر ١٩٥٦ م.
أبو نعـــيم : أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحق الأصبهانى (ت ٤٣٠ هـ) .
حلية الأولياء خاصة الجزء التاسع والجزء العاشر .
مصر ١٩٣٨ م.

المراجع الإنجليزية

Arberry. A. J.,
Sufism, an account of the mystic of Islam, London 1963.
Barthold. W., "Tirmidh", Encyclopedia of Islam.
Hartmann. R, "Balkh", Encyclopedia of Islam.
Masignon. L., "Tirmidhi", Encyclopedia of Islam.
O'Leary, De Lacy.,
Arabic Thought and its Place in History. London 1958.
Underhill. Evelyn.,
Mysticism. Loudon 1960.



الفهـــرس

الجزء الأول

الموضوع رقم الصفحة

الباب الأول

حيـاته

الفصل الأول

الفصـل الثانى

الموضوع الصفحة

الفصل الثالث

الجزء الثاني

الباب الثاني

نظريته فى الولاية

الفصل الأول

الموضوع — صفحة

الفصل الثاني

الموضوع	صفحة

الفصل الثالث

الموضوع | صفحة

الفصل الرابع

الفصل الخامس

الموضوع صفحة

الفصل السادس

الفصل السابع

الموضوع | الصفحة

إنتاج
المتحدون العرب للتجارة
ت : ٩٣٢٠٥٥

رقم الايداع ١٩٧١/٣٦١٦

م : الدجوى : القاهرة عابدين
ت : ٩٠٠٤٩٨ : ٩٢٤٢٦٨



إنتاج
المتحدون العرب للتجارة
ت : ٩٣٢٠٥٥